الكليات التشريعية

وأثرها في الاجتهاد والفتوى

الدكتور محمد هندو

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

هذا الكتاب



يمثّل أهميةً في ضرورة استيعاب الأساس الفلسفي الذي يصدر عنه التشريع الإسلامي في أحكامه، لغرض فهم جزئياته في ضوء ذلك، تحقيقاً لمراد الشارع ومقصوده من التكليف؛ إذ إن تفنّن طرائق التشريع في سنّ الأحكام بين الإجمال والتفصيل، والتعميم والتخصيص، والتقعيد والتفريع؛ يستوجب نظرةً شمولية تستوعب هذه المنظومة، وتتصوّر الشّريعة صورةً واحدة يخدم بعضها بعضاً، ولا يُطلب منها الحكم على حقيقة الاستنباط إلّا بجملتها، لا من دليل واحد منها، أيّ دليل كان، وهو الأمر الذي ينفي عن الشريعة وهم التناقض والتعارض، كما أنّ خضوع الواقع لقانون الصيرورة وسنّة التبدّل، وطروء النوازل على السّاحة الفقهية بتسارع متصل؛ يحتِّم على المجتهدين مواكبة المستجدّات بالتسارع نفسه، ولا يتأتّى ذلك في ظلّ محدودية النّصوص الجزئية إلّا من خلال العمومات والقياس على القواعد، والاستصلاح المرسل، وأساس ذلك كلّه هو الكلّيات التشريعية، وهو الأمر الذي يحفظ للشريعة صلوحها لكلّ زمان ومكان.

من هذه المنطلقات استهدف هذا الكتاب بيان حقيقة الكلّيات التشريعية، وأنواعها، ومراتبها، وخصائصها، ومسوِّغاتها، ومكانتها في النسيج التشريعي: الكتاب، والسنة، وفقه الصحابة ﷺ، والمدارس الفقهية الأربعة، كما تغيّا بيان الوظائف النظرية المنوطة بالكلّيات التشريعية، وكيفية تأثيرها في الاجتهاد والفتوى، مع استخلاص الضوابط المنهجية لذلك، ثمّ إعطاء نماذج تطبيقية عديدة؛ ربطاً بين النظرية والواقع العملي.

الدكتور محمد هندو



من مواليد الجزائر عام ١٩٨٢م. دكتوراه في الفقه وأصوله من كلية الشريعة في الجامعة الأردنية عام ٢٠١٢م. يعمل حالياً أستاذاً للفقه وأصوله بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية/ قسنطينة. عضو المجلس الوطني لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وعضو مستشار للجنة الفتوى بالجمعية. وعضو المجلس العلمي، ورئيس دائرة البحوث والدراسات الشرعية بمركز الأصالة للبحوث والدراسات. خطيب جامع «الخلفاء الراشدين» بالأبيار/ الجزائر العاصمة. نُشرت له بحوث عدة في مجلات علمية محكّمة وطنية ودولية. كما نُشر له كتاب: «محكمات الخلاف الفقهي»، وله مشاريع تأليفية قادمة.

البريد الإلكتروني: medhindou@gmail.com.

ISBN 978-1-56564-630-8

الكليات التشريعية وأثرها
في الاجتهاد والفتوى

الكليات التشريعية وأثرها
في الاجتهاد والفتوى

محمد هندو

١٤٠١هـ-١٩٨١م
1401AH - 1981AC
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

الطبعة الأولى 1437هـ / 2016

الكليات التشريعية و أثرها في الاجتهاد والفتوى

تأليف: محمد هندو

موضوع الكتاب
1- **الكليات التشريعية** 2- **القواعد الفقهية**
3- **الاجتهاد** 4- **الفتوى**
5- **علم أصول الفقه**

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (2016/1/270)

ردمك (ISBN): 978-1-56564-623-0

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
The International Institute of Islamic Thought
P.O.Box: 669، Herndon، VA 20172 - USA
Tel: (1-703) 471 1133، Fax: (1-703) 471 3922
www.iiit.org / iiit@iiit.org

مكتب الأردن - عمان
ص.ب 9489 الرمز البريدي 11191
هاتف: 4611421 6 962+ فاكس: 4611420 6 962+
www.iiitjordan.org

النشر والتوزيع
مركز معرفة الإنسان للدراسات والأبحاث والنشر والتوزيع
عمان - الأردن
هاتف: 907000797 962+ فاكس: 4639007 6 962+
Email: majed_fawzi@hotmail.com

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى والدي الكريمين.

إلى زوجتي الغالية.

إلى مشايخي وأساتذتي وإخواني.

إلى وطني المفدَّى: الجزائر الحبيبة.

إلى أرواح شهدائه الأبرار.

إلى طلبة العلم والدعاة والعلماء والمجاهدين والعاملين للإسلام في كل مكان.

المحتويات

الفصل الثاني

مكانة الكليات التشريعية ووظائفها

الفصل الثالث

أثر الكليات التشريعية في الاجتهاد والفتوى تطبيقياً

المقدمة

بسم الله نصول، وبسم الله نجول، وبسم الله نفتتح ونقول: الحمد لله بالمحامد كلِّها، والشكر لله على آلائه دِقِّها، ونعمائه جُلِّها، سبحانك ربِّي ما أحلمك، وسبحانك ربِّي ما أرحمك، وسبحانك ربِّي ما أبرَّك وأكرمك، نذكرك فتذكُر، ونطيعك فتشكُر، ونعصيك فتستُر، ونتوب إليك فتقبل وتعذُر، لا إله إلاّ أنت سبحانك إنّي كنت من الظالمين.

وأصلِّي وأسلِّم على الرّحمة المُهْداة، والنِّعمة المُسْداة، سيِّدي وسيِّدِ الخليقة، وهاديها إلى الحقِّ والحقيقة، بالحجّة الدامغة الفليقة، نبيِّنا محمّد عليه صلواتُ ربِّيَ الدفيقة، وتسليماته السَحَّةُ الغديقة، وعلى آله وصحبه والتابعين سُنَّتَه وطريقَه، أمّا بعدُ:

فيذكر الأستاذ الكبير العالم في فلسفة الحضارة، المفكِّر الجزائري مالك بن نبي (توفي ١٩٧٣م) -رحمة الله عليه- أنّ العقل المسلم متَّهمٌ من خصومه في الغرب بصفة "الذَّرِّية" L'atomisme، بمعنى: عجز العقل عن التعميم، ونزوعه إلى تجزئة الإشكالات بحيث يتناولها ذرّة بذرّة، ولا يقدر أن ينْظِمها في سِلْك ذي نَسَق تحكمه قوانين عامّة، وقواعد كلّية، بحيث يردّ كلّ جزئية إلى كلِّيها، ويحلّ مشكلتها في سياقها وضوئها. ونقل الأستاذ مالكٌ هذا الاتِّهام عن واحد من المستشرقين -كمثال- وهو "أميلتون ألكسندر جيب" Hamilton Alexander Gibb صاحب كتاب "الاتجاهات الحديثة في الفكر الإسلامي" Les tendances modernes de L'Islam.[1]

ولقد صدق هذا المستشرق وكذب.

فأمّا صدقه؛ فمحلّه ما قد يكون صادفه من مؤلّفات بعض الفقهاء أو الكتّاب

(١) ابن نبي، مالك. **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٦م، ص١٧.

ممّن نزعوا في التفقّه والتشريع إلى الإغراق في التجزيء والتفريع، والإيغال في التفكيك والتقطيع، وفي تراثنا الفقهي من ذلك ما لا يُجحد، خاصّةً في مراحل التراجع والقهقرى من تاريخنا، وذلك ممتدٌّ إلى عصرنا ويومنا، تُطالعك به معتركاتٌ وملاحم، في مسائل ليست من العظائم، يسع فيها ما وسع الصّحابة الأكارم، فترى من يكتب: "الصّراحة في حكم جلسة الاستراحة"، فيردّ الآخر عليه بـ"الإطاحة بالصّراحة"، فيردّ الأوّل بـ"الصِّياحة على الإطاحة"، وهكذا في اصطراع بألفاظ لها بريق، واحْتِراب على بُنَيَّات الطريق.

وإذا صحّ التماس العذر لتراث علمائنا المنصبِّ على التفريع باعتبار أنّ العلم بالفروع مطلوب، والاستفتاء على أحكامها مكرورٌ مدؤوب، فالاقتصار على ذلك وحده، مع عدم الرّبط بينه وبين المُدْركات العالية، وترك الاستظهار بالمعاني الكلّية والقواعد الرّاقية، يبقى محلاًّ للنقود، وسبباً من أسباب التخلّف والجمود.

شخّص العلاّمة المجدِّد، الشيخ الطاهر بن عاشور -رحمه الله- (توفي ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م) في كتابه عن أوضاع التعليم العربي الإسلامي في القرون الماضية، أدواء هذا الوضع، واصفاً علاجه ودواءه، مبيِّناً أسباب تخلّف العلوم عموماً، والإسلامية منها خصوصاً، فقال في شأن علم الفقه: "كانت طريقة التفريع أقدم وأسهل أيضاً، وأحبّ الناسُ التهمّم بالتأليف، فاقتصر عليها الأكثرون، ومالوا إلى التقديرات وتكرير الفروع، وكان ذلك أقدم فساد أوجب تأخّر الفقه... ولست أنكر بهذا الحاجة إلى التفريع وتوضيح المشكلات، ولكنّي أنكر حصر مسائل الفقه فيها."[(١)]

ثم قال مفصِّلاً أسباب تخلّف هذا العلم: "السبب الثاني: عدم العناية بجمع النظائر والقواعد للفروع المتّحدة، بذكر الحكم الجامع بينها، حتى يُستغنى عن كثرة التفريع، وحتى تكون الفروع كالأمثلة للقواعد.

---

(١) ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد. **أليس الصبح بقريب، التعليم العربي الإسلامي: دراسة تاريخية وآراء إصلاحية**، تونس والقاهرة: دار سحنون ودار السلام، ٢٠٠٦م، ص١٧١.

السبب الثالث: إهمال النّظر إلى مقاصد الشّريعة من أحكامها، وهذا موجب تشعّب الخلاف، سواءً كان خلافاً عالياً -أي بين المذاهب-، أم نازلاً -أي في المذهب الواحد-... كان إهمال المقاصد سبباً في جمودٍ كبير للفقهاء، ومعولاً لنقض أحكام نافعة..."(١)

فهذا ما صدق فيه المستشرق ومَنْ شاكَله.

وأمّا كذبه، فمحلّه الصّدوف عن الإنصاف، والمعدلة عنه إلى الإجحاف، فإنّه طفّف المكيال، ولم يضع الصَّنْجة وسط كفَّةِ الميزان، وما صدَّقناه فيه إنّما هو نقطةُ صَدَأ من خالص الحديد، ونكتةُ سوادٍ في بياض الثوب الجديد، ولكنّه تعمَّد نسبة القصور إلى العقل المسلم بعمومه، تشبيباً منه بالطَّعن في مصادره التي يتلقّى منها نمطَ تفكيره؛ أي: الشّريعة نفسها، ويا للأفيكة!

إنّ انتظام الشّريعة في نسقٍ تهيمن عليه نظرةٌ شمولية، ومبادئُ جُملية، ومقاصدُ كلّية، أمرٌ لا يستريب فيه ذو نَصَفة شَدَا في دراسة علومها، وفي هذا يقول الأستاذ مالك: "التراث الثقافي الكبير الذي خلّفته الحضارة الإسلامية للحضارة الحديثة يظلّ شاهداً على ما كان يتّصف به الفكر الإسلامي في عصوره الذّهبية، فلقد اتّسم كفاحه في مجالاته كافّة بالإحساس بـ"القانون"، وهو يستلزم القدرة على التركيب، فوُضعت النظريات القانونية، وبناها الفقهاء على قواعد "الأصول"، وهكذا نجد التشريع الإسلامي يحمل للمرة الأولى في تاريخ التشريع طابع نظام فلسفي يقوم على مبادئ أساسية، بينما لا يعدو القانون الروماني أن يكون مجموعة من الملفَّقات القانونية العفوية، ليس بينها رباطٌ عقلي."(٢)

فهذه هي صفة التشريع الإسلامي التي عمِيَ عنها المستشرق أو تعامى، وإنّني بصدد كتابة دراسةٍ بعنوان: "المقاصد العالية"، حاولتُ فيها استخلاص الأبعاد القصدية الأكثر علوّاً في الشريعة الإسلامية، وقد استجمع لديّ أنّها أربعةٌ

---

(١) المرجع السابق، ص١٧٣ - ١٧٤.

(٢) ابن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، مرجع سابق، ص١٨.

تعلو بعضَها ولا يعلوها شيء، وهي:

- وضع الشّريعة بقصد تكليف الإنسان بشُكر المنعِم.
- وضع الشّريعة بقصد إقامة مصالح الحياة وعمارتها.
- وضع الشّريعة بقصد إشاعة العدل والإحسان.
- وضع الشّريعة بقصد حفظ النّظام بقوّة السّلطان.

فشرحتُ هذه الأبعاد ومصطلحاتها، وأصّلتها بالأدلّة، وبيَّنتُ مدى شمولها لكلِّ ما يخطر أنّه غايةٌ للشريعة، وكيف تَفَصَّت عنها كلِّياتٌ أدون، وأنّ ما من فرعٍ يُفرض إلاّ وهو راجعٌ إليها، كما ذكرتُ محلّ المقاصد الخمسة المشهورة من هذه الأبعاد، أقصد: الدّين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، فاعتبرتُها أدنى من الأبعاد الأربعة، وسمّيتها: الدانية، وأوردت الكثير ممّا يساعد على تكوين تصوُّر منهجيٍّ مهذَّب للأهداف الكلّية التي من أجلها وُضعت الشريعة الإسلامية للخَلْق، ويُعرِّف بما لا يدع مجالاً للشكِّ أنّ الشّريعة كلّية النّزعة.

وإذا كان الأمر كذلك،[1] فمن ورائه خصائصُ بالغة الأهمية، تتفرّع عن هذه "الكلِّية"، ومنها:

- التناسق بين مختلف أطراف التشريع، بين كلِّياته بعضها مع بعض، وبين جزئياته بعضها مع بعض، وبين جزئياته وكلِّياته، فيمتنع فيه التضارب والتناقض، بل تراه يصدُر عن روح واحدة، ومنطق متّحد، يتغلغل في جسد المنظومة الشّرعية كلّه.
- الخلود والدوام الأبدي، فلا يمكن لشريعة تقول: إنّها خاتمة وخالدة؛ أن تُلزمنا بأحكام مفصَّلة على مقاس معيَّن، فإذا تغيّر المقاس، وهو الزّمان والمكان، لم يمكن تطبيق تلك الأحكام، إلاّ على مذهب من ينكر أنّها معلّلة

(١) وسيأتي إثبات ذلك فيما يأتي من تصاريف الكتاب.

بجلب مصالح العباد، مغيَّاة بحفظها، تدور معها وجوداً وعدماً، وهو قولٌ مفضوحٌ عَوَرُه، معلومٌ بطلانه وخَوَرُه.

- المرونة والتفاعل مع الواقع مهما تبدّل، بحيث تتكيّف الشريعة من خلال كلِّياتها مع جميع الظروف والأحوال، وهذا الملحظ يستجيد به الحقوقيون[١] ما وصلت إليه القوانين الوضعية حديثاً، فيفاضلون بينها على هذا الأساس، كما ذكر أستاذ القانون الشهير، الدكتور السنهوري في تفضيل القانون السويسري فقال: "إنّ كثيراً من غير السويسريين معجبون بهذا القانون -أي القانون السويسري- ومنهم الأستاذ "جوسران" الفقيه الفرنسي المعاصر حيث يقول: إنّ التقنين السويسري قد فاق التقنين الألماني من وجوه كثيرة، فهو أكثر مرونة، وأقلّ صبغة فقهية [يعني تفريعية]، وأكثر قبولاً للأفكار الحديثة في المساواة والتضامن الاجتماعي، وهو لم يحاول أن يجد حلاًّ لكلّ فرض، بل ترك للقاضي وللفقيه حرَّية واسعةً في التقدير، وفي الاجتهاد، واكتفى بالمبادئ العامّة، فأمَّن بذلك أن يشلّ تشريعه من تطوّر القانون."[٢]

وهذه الخصائص ذاتيةٌ في الشريعة، غير منفكّة عنها في نفس الأمر، ولكنّها عُرضةٌ للانفكاك فيما يصدر عن بعض الممارسين للشريعة من اجتهاد

---

(١) الأصل في النسبة أن تكون إلى المفرد، لا إلى الجمع، ولكن إذا وُضع اسمُ الجمع عَلَماً على الشيء، يغدو شبيها بالاسم المفرد، فتصحّ النّسبة إليه، كما قال ابن مالك:

والواحدَ اذكُر ناسباً للجمع   إن لم يشابه واحداً بالوضع

انظر:

- ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن. **شرح ألفية ابن مالك**، تحقيق: محمّد محيي الدّين عبد الحميد، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٥م، ج٤، ص١٦٧.

والحقوقيون نسبة إلى عِلم "الحقوق"، وهذا الجمع اسمُ عَلَم على هذا الفنّ، ونظير ذلك قولهم: "أنصاري"، و"أعرابي"، ونحوه، ومثل هذا النسبة إلى علم "المقاصد" في قولنا: مقاصدية، ومقاصديون، ونحوه.

(٢) نقلاً عن: الدريني، فتحي. **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله**، بيروت: مؤسّسة الرِّسالة، ٢٠٠٨م، ج١، ص٦١.

وفتوى، وفي هذا الانفكاك يكمن الخطر، ومنه تَبَجَّسُ إشكالية هذا البحث، فإنّ المتفقّه الذي لا يصدر في فهمه للشّريعة عن قضاياها الكلّية، ومقاصدها العامّة؛ وإنّما عن تجزيء المسائل وفكِّ ارتباطها بمدركاتها العالية، ويتخذ ذلك ديناً ومنهجاً لا يستَنْزل عنه؛ عمّا قريبٍ يُخلّ بنسق التشريع، ويقعد عن مواكبة المستجدّات إلاّ بضروب التشديد والاعتساف، ويسيء التفاعل مع الظروف والمتغيِّرات، فيكون كمن عطّل الشّريعة عن التطبيق، وعواقبُ ذلك مستوخمة، فإنّها تخلخل مصالح العباد في المعاش، وتزعزع قرارهم واستقرارهم الذي هو قاعدة تكليفهم بالعبودية وشكر المنعِم، فيؤدِّي ذلك إلى الضّجر بالشّريعة، وطلب الخلاص من آصارها، والانسلال من ربقتها؛ إذ يُتوهّم أنّها سبب البلايا، وعلّة المصائب والرّزايا.

فانطلاقاً من هذا، يثير كتابنا إشكالية كيف نفيد من هذه المنيحة الربَّانية المتمثِّلة في "كلِّية أحكام الشّريعة وكلّية مقاصدها"، وكيف نفعِّلها ونستثمرها استثماراً صحيحاً في الاجتهاد والفتوى، حفاظاً بذلك على كلِّ ما تمتاز به شريعتنا من مقوِّمات الصّلوح لإسعاد البشرية؟

فكان لا بدّ من إمام راسخ أحتذيه، وذي باع يرتضيه النّاس وأرتضيه، فلمّا بحثت عمّن كلِف بهذه الإشكالية، ألفيتُ كوكبةً من أساطين علماء الشريعة قد توزَّعتهم بغيتي، ونبغ كلٌّ أحد في جانب من طلبتي، ابتداءً من أبي المعالي، ثمّ الغزالي، وابن العربي، وابن عبد السّلام، والقرافي، وابن تيمية، وابن القيم، وابن خلدون، وانتهاءً بابن عاشور.

والرّجل الفذّ الذي أفرد هذا العنوان بالدّرس والتبريز، وفتَنَه حتّى خلَّص منه الذَّهبَ الإبريز، هو الإمام الشاطبي (توفي ٧٩٠هـ) -عليه شآبيب الرّحمة والرّضوان- في كتابه العظيم "الموافقات"، وقد جاء فيه بما لم تُسعف قريحةٌ بمثاله، ولا نسج ناسجٌ على منواله، فكان حقيقاً بأن تُثنى عليه الخناصر، وتشير إليه الأصاغر والأكابر، وكأنّه المعني بقول الآخر:

ثلاثةٌ تشرق الدّنيا ببهجتهم   شمسُ الضُّحى وأبو إسحاق والقمرُ

إنّ منهج التفقُّه في الكلّيات لئن كان محمود الغِبّ، مسعود العاقبة؛ فإنّه ليس بالمهمّة السّهلة، بل هو قُحْمةٌ منيعة، ومتْيَهةٌ خطيرة، ومركبةٌ جموح، لا يستذلُّ خطامها كلُّ أحد، ولذلك؛ في نفس الوقت الذي ننتقد فيه الفقيه المغرق في الجزئيات؛ ننكر بأشدّ من ذلك على من يركب ثبج الكلّيات من غير تأهّل، ولا استجماعٍ لشرائط النظر، ولا إلمامٍ بعلوم الشّريعة فروعاً وأصولاً، فإنّ من استجرأ على ذلك كان ما يخرق أكثر ممّا يرقع، وإذا اتفق أن أصاب فليست إصابته بمحمودة، كما قال الإمام الشافعي ﷺ (توفي ٢٠٤هـ): "ومن تكلّف ما جهل وما لم تثبته معرفته؛ كانت موافقته للصّواب -إن وافقه من حيث لا يعرفه- غير محمودة والله أعلم، وكان بخطئه غير معذور إذا ما نطق فيما لا يحيط علمُه بالفرق بين الخطأ والصّواب فيه."(١)

لأنّ شرط هذا الغرض أن يكون المضطلِع به مرتضعاً لِبان الشّريعة حتّى الريّ، متحقِّقا بالفهم قد زال عنه العَيّ، متبيِّناً سبيل الرّشد من سبيل الغيّ، ومن لا يُحمِّل نفسَه هذا العناء في التعاطي مع كلِّيات الشّريعة، فلا ينبغي أن نحسب له حساباً من سعة العقل وسداد القول، وليقل كلُّ أحد ما شاء، وأمّا الزّبد فيذهب جُفاء.

قال الآخر:

كثُر القول والقائلون   وقلّ الخبير بأحوالهم

ولو قام محتسِبٌ بينهم   لعطّل تسعة أعشارهم

فالشّريعة ليست ثقافةً عامّة يُدلي فيها كلُّ أحدٍ بما هجَسَت نفسُه، بل تخصُّص من العلوم دقيق، يخضع لمنهجية المعرفة وقواعدها، ولا تنفتح

---

(١) الشافعي، محمّد بن إدريس. **الرّسالة**، القاهرة: مكتبة دار التراث، ٢٠٠٥م، "فقرة ١٧٨"، ص١٣٦.

مغاليقها إلاّ بطول الملابسة، وكثرة المدارسة، ولزوم الممارسة، شأنها شأن الفنون والتخصّصات الأخرى، الإنسانية منها والتقنية، فإذا كنّا لا نُعير أذناً من تكلَّم في هذه التخصّصات من غير أهلها؛ فأجدر أن لا نباليه طار أم وقع إن كان كلامه في علم الشّريعة.

ولا يركننّ المرءُ إلى دليل عقله، مجرَّد عقله، ولا يحسبنّه دليلاً لا يزلّ، وهادياً لا يضلّ، وصارماً لا يكلّ ولا يفلّ، فليس العقل وحده زعيماً بدرك السّداد، قال الآخر:

وللعقول قُوًى تستنُّ دون مدًى إن تعدُها ظهرت فيها اضطراباتُ

وإنّ الحِسَّ ليشهد أنّ إحسان المرء ظنَّه بعقله يزداد بازدياد جهله، وينقص بازدياد علمه، ولهذا ترى أكثر من داخله الحبور، وزهاه العُجْب والسّرور، ودلاّه الشيطان بغرور؛ فافترض التصادم بين العقل والشرع من أضعف النّاس فهوماً، وأقلِّهم علوماً.

ومن هنا شكَّل هاجسُ ضبطِ الموضوع بالقيود الشّرعية، والضوابط المنهجية؛ تحدِّياً أساسياً من تحدِّيات هذا البحث، بدءاً من تعريف مصطلح "الكلِّيات التشريعية" وتحديد معناه بدقّة، بناءً على تتبُّع إطلاقاته واستقراء استعمالاته، وانتهاءً عند تقسيم أثر "الكلّيات التشريعية" في الاجتهاد والفتوى -بناءً على خصائص النصوص الشّرعية التي أبرزها: الظنية، والمحدودية، والتعارض، والتجريد- إلى أربعة وظائف هي: التفسير، والإنشاء، والترجيح، والتطبيق، وبذلك أحسب أنّ الموضوع انضبط أو قارب.

ولا بدّ من الاعتراف بشيءٍ مُهمّ، وهو أنّ حَلَّ هذا النّوع من الإشكالات قائمٌ على المقاربة، لا على المطابقة، بمعنى أن البحث في علوم الشّريعة ليس كالبحث في المنطق الأرسطي، أو في علوم الطّبيعة، ولا يُنتظر أن تكون النتائج المخلوصُ إليها كمعادلات الرِّياضيات والفيزياء.

أقول هذا للمتوجِّس المعترض على هذا الموضوع، لأنّه يستشعر هذا المعنى، ويسمِّيه انفراطاً، ووضعاً للشّرع في مهبِّ السَّيْب والفلتان، وهو مُزْرٍ بهيبة التكليف وعظموت الدِّين، خصوصاً إذا خالطته الأمزجة والأهوية وخفايا الأغراض.

وليس الأمر كما يسمِّيه، فإنّ المقاربة في الشّريعة مشروعة، بل هي الغاية المأمولة، وقد ألّف فيها أستاذ المقاصد، الدكتور أحمد الرّيسوني –حفظه الله– دراسةً ماتعة، عنوانها: "نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية"،[1] فلينظرها المتوجِّس لعلَّ الرَّوْع يسكت عنه.

فإن لم ينظرها، فقد انشغلتُ في ناحيةٍ من هذا الكتاب بالتأصيل لوجوب الرّكون إلى أهل الشّريعة المتحقِّقين بالعلم والدِّين، المؤهّلين للاجتهاد والفتوى، ولزوم الأخذ بما يصدُر عنهم من اجتهادٍ مِرآتُه الكلِّيات التشريعية، وضرورة ترجيح الثقة فيهم على التشكّك والارتياب، فإنّ الطّعن في الدّواخل من أسهل ما يجترحه اللِّسان، والزّللُ لا يسلم منه إنسان.

من ذا الذي ترضى سجاياه كلُّها　　　كفى المرء نُبلاً أن تُعَدّ معايبه

بعد هذه الفضفضة ببعض ما اختلجه الصَّدر قبل الكتابة وأثناءها وبعدها، يمكنني صوغ المشكلة الأساسية التي أردت حلّها في هذا الكتاب في سؤال وجيز هو: ما أثر الكلّيات التشريعية في الاجتهاد والفتوى نظريا وتطبيقيا؟ وما ضوابط ذلك؟

وكان لا بدّ من الإجابة عن مشكلات فرعية تخدم الكتاب مقدَّماً، وهي: ما حقيقة الكلِّيات التشريعية؟ ما مسوِّغاتها؟ وما مكانتها في النّسيج التشريعي؟

ويستلهم الكتاب أهمّيته من النقاط التوالي:

– ضرورة استيعاب الأساس الفلسفي الذي يصدر عنه التشريع الإسلامي

---

(١) الريسوني، أحمد. **نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية**، القاهرة: دار الكلمة، ١٩٩٧م.

في أحكامه، لغرض فهم جزئياته في ضوء ذلك، تحقيقاً لمراد الشّارع ومقصوده من التكليف. والكلِّيات التشريعية -بمفهوم هذا البحث- تُمثِّل قدراً كبيراً من هذا الأساس.

- تفنّن طرائق التشريع في سنّ الأحكام، بين الإجمال والتفصيل، والتعميم والتخصيص، والتقعيد والتفريع؛ يستوجب نظرةً شمولية تستوعب هذه المنظومة، وتتصوّر الشّريعة صورةً واحدة يخدم بعضها بعضاً، ولا يُطلب منها الحكم على حقيقة الاستنباط إلاّ بجملتها، لا من دليل واحد منها، أي دليل كان، وهو الأمر الذي ينفي عن الشريعة وَهْم التناقض والتعارض.
- خضوع الواقع لقانون السيرورة، وسنّة التبدّل، وطروء النوازل على السّاحة الفقهية بتسارع مذهل، ممّا يحتِّم على المجتهدين مواكبة المستجدّات بالتسارع نفسه، ولا يتأتّى ذلك -في ظلّ محدودية النّصوص الجزئية- إلاّ من خلال العمومات، والقياس على القواعد، والاستصلاح المرسل، وأساس ذلك كلِّه هو الكلّيات التشريعية، وهو الأمر الذي يحفظ للشريعة صلوحها لكلّ زمان ومكان.
- وجود توجّهات معاصرة في السّاحة العلمية تمارس الشّريعة، وتنتسب إلى الاجتهاد والفتوى، وتقف من موضوع "الكلّيات" موقف إفراط أو تفريط؛ إفراطِ مَن وجدوا في هذه "الكلِّيات" ملجأً ومغاراتٍ ومُدَّخلاً، فولَّوا إليه وهم يجمحون إلى الانعتاق من ربقة التكليف وأعبائه، وتفريط من قعد به جَهد التفقُّه، وأعياه عُسر التعمُّق في سبر أغوار الشّريعة، ودرْك خبايا أوضاعها، فنبذ هذه "الكلِّيات" نبذ النواة، اكتفاءً بالجزئيات، وعملاً بالاحتياط الذي يُحسنه كلُّ أحد.
- عدم وجود بحوث تناولت هذا الموضوع باستقلالية وتعمّق، وبالمنهجية التي اعتمدتها، فيما وقفت عليه.

ومن ثمَّ فإنّ أهداف هذا البحث هي: بيان حقيقة الكلِّيات التشريعية، ومسوِّغاتها، ومكانتها في النسيج التشريعي، ومدارس الفقه. وبيان الوظائف النظرية المنوطة بالكلّيات التشريعية في تأثيرها في الاجتهاد والفتوى. واستخلاص الضوابط المنهجية لتأثير الكلِّيات التشريعية في الاجتهاد والفتوى. وإعطاء نماذج تطبيقية على تأثير الكلّيات التشريعية في الاجتهاد والفتوى.

الدِّراسات ذات الصِّلة المباشرة أو القريبة من موضوع كتابنا ممّا وقفتُ عليه، هي:

١- الريسوني، أحمد. **الكلِّيات الأساسية للشريعة الإسلامية**، جدّة: دار الأمة، ٢٠١٠م.

وهو كتاب يقع في ١٧٧ صفحة، قسّمه مؤلفه إلى ثلاثة فصول: فصل عن الكلِّيات التشريعية، ومكانتها في القرآن والسنّة والكتب السابقة، وفصل عن كلِّيات القرآن: تصنيف وبيان، وفصل عن الكلّيات التشريعية: قضايا أصولية وفقهية.

وهذا الكتاب يلتقي مع أحد أهداف بحثي هذا، وهو إبراز مكانة الكلِّيات التشريعية في النّسيج التشريعي. وإليه يرجع الفضلُ في اتخاذي قرار الخوض في غمار هذا الموضوع الذي طالما شعرتُ بإشكاليته، وتردّدت في الإقدام على بحثها، فلمّا رأيت الأستاذ أحمد يلوِّح بقيمته، وحيويته البالغة، ويبيِّن مسيس الحاجة إلى تناوله بالدِّراسة المعمّقة، استجمعتُ شجاعتي وتوكّلت على الله، وشكرتُ لفضيلة الأستاذ أحمد في دعواتي.

وهو في هذا الكتاب لم يقصد إلى التفصيل والتطويل، ولم يستهدف ما يستهدفه كتابنا من استعراض القضايا التخصّصية المتعلّقة بالموضوع، بل ذكر في كلمته الأخيرة "أنّ الكتاب ليس له خاتمة، كما أنّه ليس له مقدِّمة؛ لأنّه هو في حدِّ ذاته مقدِّمة"، كما صرّح بأنّه "تجنّب الإيغال في المسائل والتعبيرات الاصطلاحية والنقاشات التخصّصية، وبعض القضايا الخلافية عند العلماء"، وإنّما أحال الباحثين على ذلك، فهذا الكتاب تلبيةٌ لدعوته.

أمّا الفصل الذي سمّاه: الكلّيات التشريعية قضايا أصولية وفقهية، فاقتصر فيه على الإلماع إلى مسألتين اثنتين على نحو وجيز في بضع صفحات هما: "قطعية الكلّيات وعدم قَبولها للنّسخ والتخصيص"، و"ارتباط الكلّيات بالجزئيات".

٢- النّجار، عبد المجيد. **مقاصد الشّريعة بأبعاد جديدة،** بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٦م.

وهو كتاب يقع في ٢٩٥ صفحة "من الحجم الصّغير"، قسّمه مؤلِّفه إلى ستة أبواب: الباب الأوّل: مدخل إلى مقاصد الشّريعة، والباب الثاني: مقاصد الشّريعة في حفظ قيمة الحياة الإنسانية، والباب الثالث: مقاصد الشّريعة في حفظ الذات الإنسانية، والباب الرابع: مقاصد الشّريعة في حفظ المجتمع، والباب الخامس: مقاصد الشّريعة في حفظ المحيط المادي، والباب السادس: تفعيل مقاصد الشّريعة.

والكتاب يلتقي مع بحثي في إبراز القيمة الوظيفية للكلّيات التشريعية المقاصدية، وهو قيِّم في ذلك، ذو فلسفة عميقة، كما هو معروف عن مؤلِّفه.

كما يلتقي معها في بعض مداخله، حيث تطرّق إلى بعض التعريفات والتصنيفات.

غير أنّه يسلِّط الضّوء على المقاصد فقط، وكتابي يُدخل في مشمولات الكلِّيات: الأحكام، والقواعد. كما أنّه عُني -اختصاصاً- بالمقاصد الكبرى، أمّا كتابي فيستوعب الكلِّيات العالية، وما هو أدون منها إلى غاية القاعدة الفقهية الجامعة لفروع باب من أبواب الفقه. والمقصد الخاصّ بباب من أبواب الفقه، كما أنّ المؤلِّف لم يهتمّ بضبط منهج الاستدلال بالمقاصد التي ذكرها، أمّا كتابي فمن أبرز أهدافه استخلاص الضوابط المنهجية لإعمال الكلّيات التشريعية.

٣- القرضاوي، يوسف. **دراسة في فقه مقاصد الشّريعة بين المقاصد الكلّية والنصوص الجزئية**، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٧م.

وهو كتاب يقع في ٢٨٧ صفحة، ركّز فيه المؤلِّف على تحليل الواقع المعاصر للاجتهاد والفتوى، وصنّف المناهج المعاصرة إلى ثلاث مدارس، وهي -على حدّ تعبيره-: مدرسة "الظاهرية الجدد"، ومدرسة "المعطِّلة الجدد"، ومدرسة "الوسطية"، وبيَّن المرتكزات الفكرية التي تنطلق منها كلُّ مدرسة مع نقدها، واستخلاص المنهج الوسطي في التعامل مع الكلِّيات والجزئيات.

والكتاب يلتقي مع بحثي في المفاهيم العامّة، لكن يختلف عنها في طريقة الطّرح، وفي مادّة الإقناع والمحاججة، وفي مناقشة القضايا التخصّصية، وفي الأرضية المنهجية للحلول المقترحة، فكتاب الشيخ القرضاوي أقرب إلى الثقافة الشّرعية الموجّهة إلى الشّريحة العامّة من القرّاء المهتمّين بالشّريعة، منه إلى الدّراسة التحليلية الموجّهة إلى المتخصّصين.

٤- الشامسي، سيف سعيد مبارك جروان. "**أسس العلاقة بين الكلّيات والجزئيات في التشريع الإسلامي**" (أطروحة دكتوراه، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٣م).

وهذه الرِّسالة تقع في ١٥٧ صفحة، قسّمها صاحبها إلى ثلاثة فصول: فصل تمهيدي: عن مفهوم الكلّيات والجزئيات، ومكانتهما في التشريع الإسلامي، والعلاقة بينهما، وفصل: في المعايير والأسس التي تحكم العلاقة بين الكلّيات والجزئيات، وفصل: في أثر أفعال المكلّفين في تكييف العلاقة بين الكلّيات والجزئيات.

والرّسالة تلتقي مع بحثي في شيء من المصطلحات والمفاهيم، ولكنّي مذ اطّلعت عليها أوّل مرّة، لم أراجعها بعدُ، ولم أُفد منها بشيء، لصعوبة استخلاص مادّة منخولة منها، وأفكار مهذّبة، ولغة الباحث وأسلوبه لم يساعداني على ذلك، وكان حالي معها كحال القائل:

كما أبرقتْ قوماً عطاشاً غمامةٌ   فلمّا رَجَوْها أَقْشَعَتْ وتَجَلَّتِ

ما تميّز به هذا الكتاب:

- تتبّع استعمالات مصطلح "الكلّيات"، واستقراء إطلاقاته بتوسُّع، لكونه متشعِّباً ومتداخلاً، ولم يُطرَقْ بالتعريف من قبل، فحرصتُ على استخلاص تعريفٍ له، يكون دقيقاً قدر المستطاع.
- بيان أنواع الكلّيات التشريعية، ومراتبها، وخصائصها.
- شرح المسوِّغات الذاتية والموضوعية لتأثير الكلّيات التشريعية في الاجتهاد والفتوى.
- إبراز مكانة الكلّيات التشريعية في النسيج التشريعي، وفي المدارس الفقهية تأصيلاً وتطبيقاً.
- دفع التوجّسات والاعتراضات البارزة على توظيف الكلِّيات التشريعية في الاجتهاد والفتوى.
- تقسيم وظائف الكلّيات التشريعية إلى أربعة أنماط، واستخلاص ضوابطها بناءً على ذلك.
- إيراد ما فيه مَقْنَعٌ من التطبيقات الفقهية التي تشرح عملياً كيفية استثمار الكليات التشريعية.

وقد سلكتُ في سبك هذا الكتاب مذْ كان مجرّد أفكار في الذّهن حتّى صار هكذا، جملةً من الخطوات والأساليب المنهجية المتّبعة في كتابة هذا النّوع من البحوث. ويمكن تلخيصها فيما يأتي:[1]

- أعددت "بيبليوغرافيا موضوعية" اشتملت على عدد لا بأس به من المراجع في العلوم ذات الصِّلة بموضوع الكتاب، وهي: أصول الفقه، والقواعد الفقهية، والمقاصد، والفقه المقارن، والقضايا الفقهية المعاصرة، فقمت باستقراء المادّة العلمية التي فيها وتصنيف ما يمكن أن أفيد منه، وفق

(١) المصدر المعتمد في المناهج هو: الأنصاري، فريد. **أبجديات البحث في العلوم الشرعية**، الدار البيضاء: منشورات الفرقان، مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩٧م.

تقنيات "المنهج الوصفي"، تمهيداً لتفكيك المادة وإعادة تركيبها على النّحو الذي يخدم أهداف الكتاب.

- اعتمدتُ على "المنهج التحليلي" في تفكيك الإشكالات العلمية وتركيبها ونقدها، واستعملتُ طرائق التحليل الثلاث: "طريقة التفسير"، كما في تفسير مختلف إطلاقات مصطلح "الكلّيات"، وتفسير وجه تقييد "الكلّيات" بوصف "التشريعية"، وتفسير علاقة بعض المصطلحات بمصطلح "الكلّيات". و"طريقة النقد" كما في نقد تأثر الأصوليين بالمنطقيين في تعريف الكلّي، وفي أصول الفقه عموماً، ونقد بعض مظاهر القصور في التراث الفقهي والأصولي، ونقد الاعتراضات على توظيف الكليات التشريعية، ونقد جانبي الإفراط والتفريط في توظيف الكليات التشريعية. و"طريقة الاستنباط"، كما في استنباط ثمرة التفاوت بين الكليات في المرتبة، واستنباط أنواع الكليات التشريعية وخصائصها، واستنباط وظائف الكليات التشريعية، واستنباط ضوابط تلك الوظائف.

- استعملتُ "المنهج الحواري"، وذلك من خلال "الطريقة الوظيفية" التي تُعنى بدراسة وظائف القضايا العلمية، والعلاقات التأثيرية والتأثرية فيما بينها، كما في "بيان" علاقة التأثر والتأثير بين كون الشريعة كلية، وبين خصائصها: التناسق، والخلود، والواقعية، وفي بيان علاقة التأثر والتأثير بين الكليات والجزئيات، وبين أصول المدارس الفقهية وفروعهم الفقهية، وكذلك اعتمدت على "الطريقة المقارنة" في مناقشة الأقوال المختلفة في أثناء إيراد التطبيقات الفقهية، وبيان القول الراجح فيها.

ولا يفوتني أن أتقدم بجزيل الشكر إلى الأخوة القائمين على إدارة الطباعة والنشر في المعهد العالمي للفكر الإسلامي على ما قدموه من جهود رقت بالكتاب وأثرته، حتى وصل إلى هذه الصورة البهيّة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وأتم صلاة وأزكى سلام على خاتم الأنبياء وإمام المرسلين.

حقيقة الكلّيات التشريعية وبعض متعلّقاتها

تمهيد:

يتميز "المصطلح" في العلوم الإنسانية عموماً، والإسلامية خصوصاً بالاكتناز، والتداخل، وتعدّد اعتبارات إطلاقه، وزوايا استعماله، وهذا ما يجعل مهمّة ضبطه مُجْهِدةً وصعبة، وتأخذ حيِّزاً مهمّاً من الدّراسة الجادّة، خصوصاً أنّ ما يمكن تسميته: "إشكالية المصطلح في العلوم الإنسانية، والإسلامية خصوصاً"؛ قضيّةٌ لها أثرٌ عميقٌ في إحداث الشّروخ الفكرية الوهمية، والخلافات اللفظية، وهو أمرٌ مشهود تاريخياً في مسائل مثل: "التعليل"، و"الاستحسان"، و"المصلحة"، ونحوها. ولا تخلو الكتابات المعاصرة من امتدادات هذه الإشكالية في مثل هذه القضايا، فكان لزاماً أن أُحرِّر مدلول المصطلح تحريراً علمياً دقيقاً، فيه قدرٌ من التتبّع والاستقراء لسياقات وروده عند الفقهاء والأصوليين، بما لا يُبْقي للاحتمال والتقدير والتأويل مجالاً، وهذا هو الضّامن الحائل دون إهدار مضامين المصطلح، والنتائج العملية المستثمرة منه بالنزاع اللفظي؛ إذ الألفاظ قوالب المعاني.

أولاً: حقيقة الكليات التشريعية، والألفاظ ذات الصلة

١- تعريف الكلّيات لغة واصطلاحاً:

أ- تعريف الكلّيات لغة:

"الكُلِّيات" جمع "كُلِّي"، و"الكُلِّي" نسبةٌ إلى "الكُلّ"، و"الكُلّ" في اللّسان: "اسمٌ يجمع الأجزاء."[١]

---

(١) ابن منظور، أبو الفضل محمّد بن مكرم الإفريقي. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ، مادة "كلل"، ج١١، ص٥٩٠.

ويُستعمل للدلالة على المبالغة في الشّيء، قال سيبويه (توفي ١٨٠هـ): "ومثل ذلك قولك: هذا العالِم حقُّ العالِم، وهذا العالم كلُّ العالم، إنّما أراد أنّه مستحقٌ للمبالغة في العلم."(١)

وقال الجوهري (توفي ٣٩٣هـ): "كُلٌّ" لفظه واحد، ومعناه جمع، فعلى هذا تقول: كُلٌّ حضَر، وكُلٌّ حضروا، على اللفظ مرّة، وعلى المعنى أُخرى."(٢)

وفي القرآن استُعمل على اللفظ في قوله تعالى: ﴿وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فَرْدًا﴾ [مريم: ٩٥]، واستُعمل على المعنى في قوله: ﴿كُلٌّ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ﴾ [الروم: ٢٦].(٣)

وقال ابن فارس (توفي ٣٩٥هـ) : "الكاف واللاّم أصولٌ ثلاثةٌ صِحاح: فالأوّل: يدلُّ على خلاف الحدّة، والثاني: يدلُّ على إطافة شيء بشيء، والثالث: عضوٌ من الأعضاء... فأمَّا "كُلّ" فهو اسمٌ موضوع للإحاطة، مضافٌ أبداً إلى ما بعده، وقولهم: "الكُلّ"، و"قام الكُلّ" فخطأ، والعربُ لا تعْرِفه."(٤)

---

(١) سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان. **الكتاب**، تحقيق: عبد السّلام محمّد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٨م، ج٢، ص١٢.

(٢) الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد. **الصِّحاح تاج اللّغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧م، ج٥، ص١٨١٢.

(٣) وذكر الزبيدي أنّ تقي الدّين بن السبكي له رسالة مستقلة عنوانها: "مباحث كلّ، وما عليه يدلّ"، ونقل عنه نصّاً في متى يعتبر في "كلّ" اللفظ، ومتى يعتبر المعنى. انظر:

- الزَّبيدي، أبو الفيض مرتضى محمّد بن محمّد. **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: مجموعة من المحقّقين، القاهرة: دار الهداية، (د. ت.)، ج٣٠،ص٣٣٨.

وذكر ذلك الأصوليون في سياق الكلام على صيغ العموم، ومنها "كلّ" التي هي أقواها. انظر مثلاً:

- الفتوحي، أبو البقاء محمد بن أحمد. **شرح الكوكب المنير**، تحقيق: محمّد الزحيلي ونزيه حمّاد، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٧م، ج٣، ص١٢٣ - ١٢٧.

(٤) ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكرياء. **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩م، مادة "كل"، ج٥، ص١٢١ - ١٢٢.

غير أنّ الجوهري في الصِّحاح أجاز إدخال الألف واللام عليه، حيث يقول: "كلّ وبعض معرفتان، ولم يجئ عن العرب بالألف واللام، وهو جائز، لأنّ فيهما معنى الإضافة، أضفت أو لم تضف". انظر:

- الجوهري، **الصِّحاح تاج اللّغة وصحاح العربية**، مرجع سابق، ج٥، ص١٨١٢.

ومنه قوله تعالى: ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾ [الحجر: ٣٠]، قال ابن منظور (توفي ٧١١هـ): "وسُئل المبرَّد عنها فقال: لو جاءت "فسجد الملائكة" احتمل أن يكون سجد بعضهم، فجاء بقوله: "كلّهم" لإحاطة الأجزاء."(١)

ب- تعريف الكلّيات اصطلاحاً:

"الكلّيات" كلمة لها إطلاقاتٌ متعدِّدة، يوشك الباحث أن يجدها مستعملةً في كلّ الفنون، فهي عند اللّغويين كما مرّ، وعند المنطقيين، وعند المتكلّمين، وعند الفقهاء، وعند الأصوليين والمقاصديين، وعند غير هؤلاء، ويصدِّق هذا أنّها معنونةٌ بها كتبٌ عدّة في علوم مختلفة، أذكر منها:

- "شرح كلّيات القانون" لابن النفيس، وهو في الطبّ، و"القانون" كتاب لابن سينا.
- "الكلِّيات" لأبي البقاء الكفوي، وهو في المصطلحات والفروق اللغوية.
- "الكلّيات الفقهية" للمقّري (توفي ٧٥٩هـ)،(٢) و"كلّيات المسائل" للمكناسي (توفي ٩١٧هـ)،(٣) و"الكلِّيات في الفقه" لابن غازي (توفي ٩١٩هـ)،(٤) وثلاثتها في قواعد الفقه المالكي.
- "كلّيات رسائل النور" لبديع الزّمان سعيد النورسي (توفي

---

(١) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج١١، ص٥٩١.

(٢) المقّري، أبو عبد الله محمّد بن محمّد التلمساني. **عمل من طَبَّ لمن حَبَّ**، تحقيق: أبي الفضل بدر بن عبد الإله العمراني الطنجي، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢م.

(٣) المكناسي، محمّد بن أحمد اليفرني. **كلّيات المسائل الجارية عليها الأحكام**، وهو مطبوع مع كتاب المقّري "عمل من طبّ لمن حبّ"، تحقيق: أبي الفضل بدر بن عبد الإله العمراني الطنجي، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢م.

(٤) ابن غازي، محمّد بن أحمد. "الكلِّيات في الفقه"، وهذا الكتاب طُبع وحقّق في رسالة دكتوراه سنة ١٩٨١م، لكنّه مفقود، والنسخة المخطوطة متوفّرة بالخزانة العامّة بالرباط.

١٣٧٩هـ/١٩٦٠م)،[١] وهي في إعجاز القرآن،[٢] وشَرَح مصطلحاتها الشيخ الدكتور فريد الأنصاري -رحمه الله- (توفي ٢٠٠٩م) من المعاصرين في كتابه: "مفاتح النّور".

ومن الكتب المعاصرة:

- "القضايا الكلّية للاعتقاد" لعبد الرحمن عبد الخالق، وهو في العقيدة.
- "الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلّية" لمحمد صدقي البورنو، وهو في القواعد الفقهية.
- "الكلّيات الأساسية للشّريعة الإسلامية" لأحمد الريسوني، وهو في أصول الفقه ومقاصد الشّريعة.

ولاحظتُ بعدما أمعنت النظر في كثير من السّياقات التي استُعمل فيها مصطلح "الكلّيات" في مختلف هذه الفنون أنّه يرجع في مأخذه الأوّل إلى المعنى اللغوي، غير أنّ المنطقيين والأصوليين في باب "الألفاظ" لهم تعريفٌ خاصٌّ لهذا المصطلح. فما الفرق بين اصطلاحهم واصطلاح اللغويين؟ وما هو الاصطلاح الذي نستعمله في هذا البحث؟

---

(١) النورسي، بديع الزمان سعيد. **مجموعة المكتوبات من كلّيات رسائل النور**، ترجمة: الملا محمّد زاهد الملازكردي، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٦م.

(٢) وإن كان الشيخ الدكتور الأنصاري -رحمه الله- يقول: "وإنّ المرء ليحار فعلاً كيف يصنّف مصطلحاته؟ وإلى أيّ علم ينسبها؟ أإلى القرآن وعلومه؟ أم إلى الكلام وعلم العقائد؟ أم إلى التصوف وعلوم الأخلاق؟ أم إلى الفلسفة بمعناها التقليدي؟ أم على غير هذا وذاك؟". انظر:

- الأنصاري، فريد. **مفاتح النور: نحو معجم شامل للمصطلحات المفتاحية لكليات رسائل النور لبديع الزمان سعيد النورسي**، فاس وإستنبول: معهد الدراسات المصطلحية بجامعة السلطان محمد بن عبد الله ومركز النور للدراسات والبحوث، ط١، ٢٠٠٤م، ص٢١.

- تعريف "الكلّي" عند المنطقيين:

"الكلّي" عند المنطقيين هو: "ما لا يمنع تصوُّرُه من وقوع الشَّركة فيه."[1]

والمقصود بالتصوّر:[2] انطباعٌ في الذِّهن لصورة شيء محسوس بإحدى الحواسّ الخمس، بحيث يستدعي الذِّهن تلك الصّورة عند غياب المحسوس بقوّة تسمّى "التخيُّل"، فيكون ذلك المحسوس معلوماً عنده مع أنه غائب عن حواسّه، ويكون الكلام عنه مفهوماً لا جهل فيه، وبحيث يركِّب الذّهن تلك الصورة وغيرها من الصُّور بقوّة تُسمّى "المفكِّرة"؛ ليصل من خلال ذلك التركيب إلى تصوُّر شيء مجهول لم يتحسّسه من قبل. ومثال هذا: إذا حدّثك شخصٌ عن "البغل" أو "الحمار" استحضرت صورته في ذهنك إن كنت شاهدته من قبل، فيكون حديثه معلوماً عندك، ومفهوماً ليس فيه مجاهيل، لكن إذا حدّثك عن "البُراق" الذي ركبه النبي ﷺ في حادثة الإسراء، كان "البُراق" لديك مجهولاً، لأنّك لم تره من قبل، فإذا وصفه لك بأنّه دابّة بيضاء دون البغل وفوق الحمار، ركّبت له في ذهنك صورةً من البياض مع صورة البغل وصورة الحمار حتى يصبح معلوماً، والحديث عنه مفهوماً، وأيضاً تركِّب صورةً عن شخص النبي ﷺ إذا قرأت أوصافه من جملة ما في ذهنك من صور تلك الأوصاف التي شاهدتها متفرِّقة في الأشخاص، وهكذا، فهذا هو التصوّر، ويسمّى "الإدراك"، و"العلم". وتصوّر المحسوسات من غير تركيب يسمّى "العلم الحسي"، فإذا ركّب الذِّهن بينها سمّي "العلم الخيالي".

---

(١) الكاتبي، نجم الدِّين عمر بن علي. **الرسالة الشمسية في المنطق**، ومعها شروحها وحواشيها، القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٠٥م، ج١، ص٢٣٣. وانظر أيضاً:
- الأنصاري، أبو يحيى زكريا بن محمد. **المطلع شرح إيساغوجي**، القاهرة: مطبعة بولاق، ١١٧١هـ، ص٦.
- المظفر، محمد رضا. **المنطق**، قمّ: مؤسسة النشر الإسلامي، (د. ت.)، ص٦٨ - ٦٩.
- الجرجاني، علي بن محمد. **التعريفات**، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م، ص١٨٦.

(٢) المظفر، **المنطق**، مرجع سابق، ص١٠ وما بعدها.

وكما يكون التصوّر لشيء محسوس يكون لشيء غير محسوس؛ أي: غير مرئي، ولا مسموع، ولا ملموس، ولا مشموم، ولا متذوَّق، ولكنّه معقول إمّا بالبديهة، وإمّا بالنظر وإعمال الفكر في المحسوسات، وإمّا بفعلِ معرِّفٍ عرّفنا بذلك الشيء بعد أن تصوّره هو بالحسّ أو بالعقل أو بالمعرِّف، بحيث يستنتج الذهن بقوة تسمّى "العقل" معاني غير محسوسة، ومثال ذلك: حبّ هذين الوالدين لولدهما هذا؛ أمرٌ غير محسوس، وليس له مادّة في الخارج، لكن الولد يدركه بعد مرحلة ما من عمره بالبديهة، ويدرك ولدٌ لغير هذين الوالدين حبّهما لولدهما بالنظر في محسوسات كثيرة تتعلّق بمعاملة ذينك الوالدين لولدهما، مثل: إطعامه، واحتضانه، وتغطيته، وحمله إلى كلّ مكان، وهكذا، وإذا بلغ الولد هذه المرحلة يكون قد تجاوز مستوى "العلم الحسي" و"العلم الخيالي" ووصل إلى مستوى "العلم الوهمي" أي: الحاصل بفعل "قوّة الوهم"، وعند ذلك يدرك المعاني غير المحسوسة الجزئية مثل خوف هذا الخائف، وحزن هذا الثاكل، وفرح هذا المستبشر، وهكذا.(١)

أمّا التصوّر الحاصل بفعل المعرِّف فبيانه: أنّ التعريف بالمحسوسات يكون في الأصل بإحضارها بأعيانها لتباشرها حاسَّة المعرَّف له، فتدركها وتتصوّرها، لكن لمّا كان هذا الأمر متعذِّراً في الغالب، كمن يحدِّثك عن البحر وهو في الصحراء، ولا يستطيع أن يأخذك إليه، ولا أن يحضره إليك، اتّخذ الإنسان وسائل في التعريف مثل: حركة الجسم التي هي الإشارة، بعد أن يتواضع هو والمعرَّف له على أنّ هذه الحركة تعني كذا، وهذه تعني كذا، أو وسيلة الكلام، بعد أن يتواضع معه على أنّ هذا اللفظ يعني كذا، وإذا رُكِّب مع لفظ كذا فالمعنى كذا، أو الكتابة، بعد أن يتواضع معه على أنّ رسم الحروف بشكل كذا يعني كذا، ورسم الكلمات بشكل كذا يعني كذا، وهكذا.

---

(١) التقييد بـ"هذين" الوالدين، و"هذا" الولد، و"هذا" الخائف، و"هذا" الثاكل، للإشارة إلى أنها جزئيات لم ينتظم منها تصوّر كلي بعد، وهو الذي أشرحه بعد حين.

هذا في المحسوسات، أمّا غير المحسوسات التي هي المعاني، وهي: "الصّور الذِّهنية من حيث إنّها وُضع بإزائها ألفاظ؛"[1] فلا سبيل إلى التعريف بها بإحضارها مطلقاً، لأنّها غير مشخّصة في الخارج، وليس لها مادّة، فاحتاج الإنسان إلى التعريف بها عن طريق هذه الوسائل.

فإذا امتهد هذا؛ فإنّ المراد بـ"الكلّي": أن تنطبع في الذِّهن صورةٌ لشيء محسوس، بحيث لا يمنع الذِّهن اشتراك مشخّصات كثيرة في تلك الصورة، أو ينطبع فيه معنى معقول بحيث لا يمنع الذّهن اشتراك جزئيات كثيرة في ذلك المعنى، ومثال ذلك: عندما تبصر العين فرساً معيَّناً لونه كذا، وطوله كذا، وعرضه كذا؛ تنطبع في الذِّهن صورته، فإذا أبصرت فرساً آخر غير ذلك الأوّل، يختلف عنه في اللون والطول والعرض، انطبعت في الذِّهن صورةٌ أخرى لفرس آخر، وإذا حصل هذا الأمر مرّة ثالثة استخلص الذِهن صورة مشتركة لتلك الأفراس هي صورة حيوان ذي أربع قوائم صورتها كذا، ورأس بصورة كذا، وظهْر بصورة كذا، إلخ، لكن بغض النظر عمّا يجعل هذا الفرس مختلفا عن ذاك في اللون والطول والعرض، بل بما يجعله مختلفا عن الأسد، وعن الذئب، وعن الحوت، وعن الإنسان.

فتلك الصورة تسمّى: كلياً، لأنّ الذِّهن لا يمنع اشتراك أفراس كثيرة فيها، وقل مثل هذا في صورة الإنسان الكلّي التي تنطبق على عبد الله، وعمر، وعلي، وأحمد، وصورة الأسد الكلّي، وصورة الذئب الكلّي، ثمّ قل مثل هذا فيما يشترك فيه الإنسان مع هذه الحيوانات من صورة الحيوانية، فالذِّهن يستخلص للجميع صورةً هي صورة الحيوان التي تنطبق على الإنسان كبقية الحيوانات، ولكنها تختلف عن صورة الجماد، وصورة النبات، وهكذا. ومن هنا جعلوا الكلّيات متدرِّجة في سلّم من الأعلى كليةً إلى الأسفل على خمس درجات، وسمّوها "الكلِّيات الخمس"، وهي

(١) الكاتبي، **الشمسية**، مرجع سابق، ج١، ص٢٣١.

المشهورة بـ"إيساغوجي"، وهي: "الجنس، والنوع، والفصل، والخاصّة، والعرض العامّ."[1]

وبيان "الكلّي" في المعاني: مثلاً عندما يستنتج الذِّهن بالتفكر في محسوسات متلبِّسة برجل خائف، مثل ارتعاش الجسم، وذبذبة الصوت، وانكماش الأعضاء، معنى أنّ هذا الرجل خائف، يحصل له تصوّر للخوف لكن في حدود تلك الحالة التي رآها، وهي حالة جزئية، فإذا رأى ذلك المشهد مرات أخرى، سواء من نفسه أو من غيره، لكن مع ملابسات أخرى من المحسوسات، قد تكون متفقة، وقد تكون مختلفة، كالبكاء، أو الصراخ؛ عرف أنّ هذه الحالة تشابه تلك، وإن اختلفت في التفاصيل، ومن ثمّ يستنتج معنى كلِّياً للخوف تشترك فيه كلّ تلك الحالات، بغض النظر عمّا يميِّز بعضها عن بعض، لكن بما يميِّزها عن معنى: الحبّ، والبغض، والفرح، والحزن، وهلمّ جرّا.

فالجزئيُّ الذي يُعرَّف بأنّه: "ما يمنع تصوُّره من وقوع الشركة فيه،"[2] هو على عكس الكلّي، فهو فيما سبق من الأمثلة في المحسوسات: عين الفرس ذي اللّون الكذائي، والطول الكذائي، والعرض الكذائي، والذِّهن إذا تصوّره بعينه يمنع مشاركة فرس آخر له في تلك الصورة العينية؛ إذ عين كلّ فرس قائمة بنفسها منفصلة عن عين الآخر.

وفي المعاني: خوف هذا الرّجل، أو حبّ هذين الوالدين لهذا الولد، حالةٌ جزئية تلبّس بها من المحسوسات ما يختلف عن خوف رجل آخر، أو حبّ

---

(1) الأنصاري، **المطلع شرح إيساغوجي**، مرجع سابق، ص٧. وانظر أيضاً:
- المظفر، **المنطق**، مرجع سابق، ص٨٥.
- الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة. **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، دمشق: دار القلم، ١٩٩٣م، ص٣٩.

(2) الكاتبي، **الشمسية**، مرجع سابق، ج١، ص٢٣٤. وانظر أيضاً:
- الأنصاري، **المطلع شرح إيساغوجي**، مرجع سابق، ص٦.
- المظفر، **المنطق**، مرجع سابق، ص٦٨ - ٦٩.
- الجرجاني، **التعريفات**، مرجع سابق،ص٧٥.

والدين آخرين لولد آخر في حالة جزئية أخرى، فهما لا يشتركان في تلك الصورة نفسها؛ بمعنى لو فرضنا أنّ الإنسان لم ير في حياته صورةً فَهِمَ منها معنى الخوف، أو معنى الحبّ، إلاّ تلك الصورة، لا يكون معنى الخوف عنده، أو معنى الحبّ إلاّ جزئياً.

وتأسيساً على هذا، فرّق المنطقيون بين "الكلّي" الذي اصطلحوا على تعريفه بما ذكرت، و"الكلّ" الذي هو اسمٌ يجمع الأجزاء، فقالوا:(١)

"الكلّ" اسمٌ يجمع الأجزاء، بحيث إنّ اسم ذلك "الكلّ" لا يصحّ إطلاقه على جزء من تلك الأجزاء. أمّا "الكلي" فمفهومٌ تحته جزئيات؛ بحيث يصحّ إطلاق اسم ذلك "الكلّي" على كلّ جزئيٍّ منها، ومثال هذا "الإنسان" من حيث هو "كلّ" يجمع أجزاءً هي: الجسم، والرّوح، والعقل، لا يصحّ أن نسمّي واحداً من هذه الأجزاء "إنساناً"، أمّا باعتباره مفهوماً "كلّياً" ينطبق على جزئيات هي: زيد، وعمرو، وخالد، فيصحّ أن نسمّي كلّ واحد من هؤلاء "إنساناً".

إذا أصدرنا حكماً على "الكلّي" يكون هذا الحكم منطبقاً على كلّ جزئيٍّ من الجزئيات منفرداً، أمّا إذا أصدرنا حكماً على "الكلّ" لم ينطبق على كلّ جزء من الأجزاء منفرداً، بل ينطبق على مجموع الأجزاء مجتمعة، فمثلاً: إذا قلت: "الإنسان حيوان ناطق" انطبق الحكم على كلّ جزئية من جزئياته على انفراد؛ أي على: زيد منفرداً، وعلى عمرو منفرداً، وعلى خالد منفرداً، لكنّ لا ينطبق على كلّ جزء منفرداً؛ أي لا ينطبق على الجسم منفرداً، ولا على الرّوح منفردة، ولا على العقل منفرداً.

- "الكلي" عند الأصوليين والفقهاء.

يُلاحظ أنّ الأصوليين استعملوا "الكلّي" بالاصطلاح المنطقي، وذلك في باب "الألفاظ"، وفرّقوا بينه وبين "الكلّ" على نحو ما فرّق المنطقيون، كما قال ابن السبكي (توفي ٧٥٦هـ) : "مدلول العموم كلّية، لا كلّ، ولا كلّي، وبيانه

---

(١) الميداني، **ضوابط المعرفة**، مرجع سابق، ص٣٤ وما بعدها.

يتوقّف على معرفة الكلّ، والكلّي، والكلّية، والجزء، والجزئية: أمّا "الكلّ": فهو المجموع الذي لا يبقى بعده فرد، والحكم فيه كالخمسة مع العشرة، فالجزء بعض الكلّ، كقولنا: "كلّ رجل يحمل الصخرة"، فهذا صادق، وأمّا "الكلّي": فهو الذي يشترك في مفهومه كثيرون، وإن شئت قلت: القدر المشترك بين جميع الأفراد، كمفهوم الحيوان في أنواعه، والإنسان في أنواعه، فإنّ الحيوان صادق على جميع أفراده، ويقابله "الجزئي"، كزيد..."[١]

ولكنهم لم يقتصروا على هذا الاستعمال، فقد تتبّعتُ مصطلح "الكلّي" و"الكلّية" و"الكلّيات" في مئات المواضع من كتب الفقه والأصول، مستعيناً بما يسّره الله من طرق البحث الالكتروني، فلاحظتُ أنّهم يصفون به أشياء كثيرة، ويضيفونه إلى أمور عدّة، تؤول إلى خمسة عناوين بارزة، هي:

الحقائق الشرعية، والأدلة الشرعية، والأحكام الشرعية، والقواعد الشرعية، والمقاصد الشرعية.

وفيما يلي استعراضٌ لبعض أقوال الأئمة والعلماء الدالة على هذه الاستعمالات، أسوق منها خمسين نصّاً، وغرضي من هذا العدد إعطاءُ شيءٍ من مصداقية التتبع والاستقراء للمصطلَح، [خاصّة وهو مصطلحٌ متشعِّب، ولم أر مَنْ أفرده بالدِّراسة المفصّلة، وهو -في نظري- أولى بالشيوع والذيوع من مصطلح "المقاصد"، فاستحقّ شيئاً من العناء، عسى أن يتقرّر بعد هذه الدِّراسة على نحوٍ مُشَذَّب مُهَذَّب]، ثمّ أعقب تلك الاستعمالات بالتحليل واستخلاص مدلولات مصطلح "الكلّية" في كلّ منها.

---

(١) السبكي، أبو الحسن علي بن عبد الكافي. وولده أبو نصر عبد الوهّاب. **الإبهاج في شرح المنهاج**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م، ج٢، ص٨٣، وانظر أيضاً:
- الزركشي، بدر الدّين محمّد بن عبد الله. **البحر المحيط**، بيروت: دار الكتبي، ١٩٩٤م، ج٢، ص٢٨٧.
- الفتوحي، **شرح الكوكب المنير**، مرجع سابق، ج٣، ص١١٣ - ١١٤.

- إطلاقات مصطلح "الكلّيات" عند الفقهاء والأصوليين استقلالاً عن المعنى المنطقي:

• الحقائق الشّرعية الكلّية:

يُستعمل في باب العقائد والتصوّرات والقيم الإسلامية، والسنن الإلهية بعامّة، كما في قول ابن عاشور: "فإنّ إدراك الحقائق الكلّية لذّة روحانية عظيمة لشرف الحقائق الكلّية، وشرف العلم بها، وحصول المسرّة للنفس من انكشافها وإدراكها،"[1]]النص: ١[وقول سيد قطب (توفي ١٩٦٥م) في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا﴾ [النساء: ٦٥]: "فهذه حقيقة كلّية من حقائق الإسلام"[2] [النص: ٢]، وقوله في سياق آخر: "وهكذا يرسي [أي: القرآن] القواعد الأساسية والحقائق الكلّية التي لا تضطرب ولا تتغيّر."[3] [النص: ٣]

ويُستعمل بشكل أخصّ في "الفقهيات"، كما في قول الرصّاع (توفي ٨٩٤هـ) في شرحه لحدود ابن عرفة: "من جملة ما اشتمل عليه تأليف مختصره[4] الذي أعجز الفحول عن مثله، بجمعه ومنعه: تعريف ماهيات الحقائق الفقهية الكلّية."[5][النص: ٤]

ويقول في شرح هذه العبارة: "وقوله: "الحقائق"، جمع حقيقة، وهي الماهية، وفي اصطلاح الأصول هي اللّفظ المستعمل فيما وُضع له في اصطلاح التخاطب، وهو يشمل الحقائق اللّغوية والعرفية والشّرعية... والمراد هنا: الشّرعية، ولمّا

---

(١) ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد. **التحرير والتنوير**، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ٢٠٠٠م، ج٣، ص٢٨٤.

(٢) قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، بيروت: دار الشروق، ١٤١٢هـ، ج٢، ص٦٩٦ - ٦٩٧.

(٣) المرجع السابق، ج٥، ص٣١٨٨.

(٤) يقصد: المختصر الفقهي.

(٥) الرصّاع، أبو عبد الله محمّد الأنصاري. **شرح حدود ابن عرفة**، تحقيق: محمّد أبي الأجفان والطاهر المعموري، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣م، ص٦٤.

كانت الشّرعية ربّما شملت الدّينية على مذهب المعتزلة؛ زاد الشيخ -رحمه الله- قيد "الفقهية"؛ لتخرج الدّينية، ثمّ زاد في القيد "الكلّية" احترازاً من الشّخصية."[1] [النص: ٥]

وقال: "الظّاهر أنّ الشّيخ قصد بالحقائق الألقاب التي صيَّرها الشّارع أو أهل الشّرع حقائق على أمور كلّية، كالصّلاة والزّكاة وما شابه ذلك."[2] [النص: ٦]

ومنه قول الشاطبي: "لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو السنة؛ لأنّه إذا كان كلّياً، وفيه **أمور كلّية**، كما في شأن **الصّلاة، والزّكاة، والحجّ، والصّوم**، ونحوها، فلا محيص عن النظر في بيانه."[3] [النص: ٧]

- **الأدلّة الكلّية:**

ومنه قول الأصوليين في تعريف أصول الفقه: "أصول الفقه: معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد،"[4] قال ابن السبكي: "والمراد بالإجمالية: كلّيات الأدلّة."[5] [النص: ٨]

وقال القرافي (توفي ٦٨٤هـ): "وأصول الفقه إنّما معناها استقراء كلّيات الأدلّة، حتّى تكون عند المجتهد نُصْب عين."[6] [النص: ٩]

وقال البخاري (توفي ٧٣٠هـ) شارحاً تقسيم البزدوي العلمَ إلى قسمين: علم التوحيد والصّفات، وعلم الفروع: "والنوع الثاني: علم الفروع، وهو الفقه، سمّي

---

(١) الرصّاع، **شرح حدود ابن عرفة**، مرجع سابق، ص٦٥.

(٢) المرجع السابق، ص٦٩.

(٣) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٦٩.

(٤) السبكي، **الإبهاج**، مرجع سابق، ج١، ص١٩.

(٥) المرجع السابق، ج١، ص٢٢.

(٦) القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس. **أنوار البروق في أنواء الفروق**، ومعه حاشية ابن الشاط وتهذيب الفروق لمحمد علي، بيروت: عالم الكتب، (د. ت.)، ج٤، ص٢٢١.

هذا النوع فرعاً لتوقّف صحّة الأدلّة الكلّية فيه [مثل كون الكتاب حجّة مثلاً] على معرفة الله تعالى، وصفاته، وعلى صدق المبلِّغ وهو الرّسول ﷺ، وإنّما يُعرف ذلك من النّوع الأوّل، فكان هذا النّوع فرعاً له من هذا الوجه."(١) [النص: ١٠]

ويقول الدهلوي (توفي ١١٧٦هـ) في عقد الجيد: "حقيقة الاجتهاد على ما يُفهم من كلام العلماء: استفراغ الجهد في إدراك الأحكام الشّرعية الفرعية من أدلّتها التفصيلية، الرّاجعة كلّياتها إلى أربعة أقسام: الكتاب، والسنّة، والإجماع، والقياس."(٢) [النص: ١١]

ومنه قول الشاطبي: "كتاب الأدلّة الشّرعية، الطّرف الأوّل: في الأدلّة على الجملة، النّظر الأوّل: في كلّيات الأدلّة على الجملة... وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس."(٣) [النص: ١٢]

وقوله: "إنّ الكتاب قد تقرّر أنّه كلّية الشّريعة، وعمدة الملّة، وينبوع الحكمة، وآية الرّسالة، ونور الأبصار والبصائر، وأنّه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسّك بشيء يخالفه، وهذا كلّه لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه؛ لأنّه معلوم من دين الأمّة."(٤) [النص: ١٣]

وقوله: "هذه القواعد الثلاث [أي الضروريات والحاجيات والتحسينيات] لا يرتاب في ثبوتها شرعاً أحدٌ ممّن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشّرع، وأنّ اعتبارها مقصود للشّارع، ودليل ذلك استقراء الشّريعة، والنظر في أدلّتها الكلّية والجزئية."(٥) [النص: ١٤]

(١) البخاري، علاء الدّين عبد العزيز بن أحمد. **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، بيروت: دار الكتاب الإسلامي، (د. ت.)، ج١، ص١٢.

(٢) الدهلوي، الشاه ولي الله أحمد بن عبد الرّحيم. **عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد**، تحقيق: محبّ الدّين الخطيب، القاهرة: المطبعة السلفية، (د. ت.)، ص٣.

(٣) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٥.

(٤) المرجع السابق، ج٣، ص٣٤٦.

(٥) المرجع السابق، ج٢، ص٥١.

- **الأحكام الكلّية:**

ومنه قول الشاطبي: "العزيمة ما شُرع من الأحكام الكلِّية ابتداءً، ومعنى كونها كلِّية: أنّها لا تختصّ ببعض المكلّفين من حيث هم مكلّفون دون بعض، ولا ببعض الأحوال دون بعض، كالصّلاة مثلاً؛ فإنّها مشروعة على الإطلاق والعموم في كلّ شخص، وفي كلّ حال، وكذلك الصّوم، والزّكاة، والحجّ، والجهاد، وسائر شعائر الإسلام الكلّية."(١) [النص: ١٥]

ويقول في سياق الكلام عن سورة الأنعام: "وهي مكّية، نزلت في أوّل الإسلام، قبل تقرير جميع كلّيات الأحكام،"(٢) [النص: ١٦] ويقول في سياق شبيه: "تقرّر أنّ المنزّل بمكّة من أحكام الشّريعة هو ما كان من الأحكام الكلّية،"(٣) [النص: ١٧] ويقول أيضاً: "تعريف القرآن بالأحكام الشّرعية أكثره كلّي لا جزئي."(٤) [النص: ١٨]

وقال ابن القيم (توفي ٧٥١هـ): "والحاكم إذا لم يكن فقيه النّفس في الأمارات ودلائل الحال ومعرفة شواهده، وفي القرائن الحالية والمقالية، كفقهه في كلِّيات الأحكام، أضاع حقوقاً كثيرة على أصحابها، وحكم بما يعلم النّاس بطلانه ولا يشكّون فيه..."(٥) [النص: ١٩]

وجاء في المسوّدة لآل تيمية: "ويجب الفرق بين الأحكام الكلّية العامّة، وبين أحكامه(٦) الشّخصية الخاصّة."(٧) [النص: ٢٠]

---

(١) المرجع السابق، ج١، ص٣٠٠.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص٢٧٧.

(٣) المرجع السابق، ج٣، ص١٠٤.

(٤) المرجع السابق، ج٣، ص٣٦٦.

(٥) ابن القيم، أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر. **الطّرق الحكمية في السّياسة الشّرعية**، تحقيق: نايف بن أحمد الحمد، الرياض: دار عالم الفوائد، (د. ت.)، ج١، ص٦.

(٦) الضمير يرجع إلى النبي ﷺ؛ لأنّ الكلام وارد في مسألة جواز اجتهاد النبي ﷺ.

(٧) آل تيمية، مجد الدّين وعبد الحليم وأحمد. **المسوّدة في أصول الفقه**، تحقيق: محمّد محيي الدّين عبد الحميد، بيروت: دار الكتاب العربي، (د. ت.)، ص٥٠٧.

ومن هذا الباب ما جاء في تعريف القواعد الفقهية بأنّها أحكام عامّة كلّية، كما في قول ابن خطيب الدهشة (توفي ٨٣٤هـ): "القاعدة حكم كلّي ينطبق على جزئياته لنتعرّف أحكامها منه."[(١)] [النص: ٢١]

وقول الشيخ مصطفى أحمد الزرقا (توفي ١٩٩٩م): "القواعد الفقهية هي أصولٌ فقهية كلّية في نصوص دستورية، تتضمّن أحكاماً تشريعية عامّة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها."[(٢)] [النص: ٢٢]

• **القواعد الكلّية:**

ويرادف هذا المصطلح مصطلحات أخرى، مثل "القوانين"، و"القضايا"، كما في قول الفارابي (توفي ٣٣٩هـ): "والقوانين في كلّ صناعة أقاويل كلّية؛ أي: جامعة، ينحصر في كلّ واحد منها أشياء كثيرة ممّا تشتمل عليه تلك الصِّناعة وحدها، حتى يأتي على جميع الأشياء التي هي موضوعة للصّناعة أو على أكثرها."[(٣)] [النص: ٢٣]

وقال الزركشي (توفي ٧٩٤هـ): "فإنّ ضبط الأمور المنتشرة المتعدِّدة في القوانين المتّحدة هو أوعى لحفظها وأدعى لضبطها."[(٤)] [النص: ٢٤]

وقال الغزالي (توفي ٥٠٥هـ) في شرح منهج الإمام الشافعي في الاستدلال: "ثمّ أحسن نظره في الفرع [أي: الشّافعي]، وتنبّه لأمرين عظيمين: أحدهما: تقديم القواعد الكلِّية على الأقيسة الجزئية، ولذلك أوجب القتل بالمثقَّل؛ خيفة انتهاضه

---

(١) ابن خطيب الدهشة، أبو الثناء نور الدّين محمود بن أحمد. **مختصر من قواعد العلائي وكلام الإسنوي**، دراسة وتحقيق: مصطفى محمود البنجويني، بغداد: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٨٥م، ص٦٤.

(٢) الزرقا، مصطفى أحمد. **المدخل الفقهي العام**، دمشق: دار القلم، ١٩٩٨م، ج٢، ص٩٦٥.

(٣) الفارابي، أبو نصر. **إحصاء العلوم**، قدّم له وشرحه وبوّبه: علي بو ملحم، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩١م، ص١٧.

(٤) الزركشي، بدر الدّين محمّد بن عبد الله. **المنثور**، الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، ١٩٨٥م، ج١، ص٦٥.

ذريعةً إلى إهدار الدِّماء في نفيه إبطال قاعدة القصاص."[1] [النص: ٢٥]

ومثله قول الزركشي: "مسألة: التمسّك بقياس جزئي في مصادمة قاعدة كلّية مردود."[2] [النص: ٢٦]

وقال ابن قدامة (توفي ٦٢٠هـ): "أمّا تحقيق المناط فنوعان: أوّلهما: لا نعرف في جوازه خلافاً، ومعناته: أن تكون القاعدة الكلّية متفقاً عليها، أو منصوصاً عليها، ويُجتهد في تحقيقها في الفرع."[3] [النص: ٢٧]

وقال الحموي (توفي ١٠٩٨هـ): "المرد بالقواعد الكلّية القواعد التي لم تدخل قاعدةٌ منها تحت قاعدة أخرى، وإن خرج منها بعض الأفراد."[4] [النص: ٢٨]

وقال ابن السّبكي: "القاعدة المقرَّرة أنَّ حكم الحاكم في المجتهدَات لا يُنقض إلاّ إذا خالف النّص، أو الإجماع، أو القياس الجليّ، أو القواعد الكلّية."[5] [النص: ٢٩]

وقال الشاطبي: "إنّ الضّرر والضّرار مبثوثٌ منعه في الشّريعة كلّها، في وقائع جزئيات، وقواعد كلّيات."[6] [النص: ٣٠]

وقال ابن عاشور: "ولذلك نجد بين العلماء اختلافاً كثيراً في الاحتجاج

---

(١) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المنخول من تعليقات الأصول**، تحقيق: محمّد حسن هيتو، بيروت ودمشق: دار الفكر المعاصر ودار الفكر، ١٩٩٨م، ص٦١١.

(٢) الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٧، ص٩٣.

(٣) ابن قدامة، أبو محمد موفّق الدّين عبد الله بن أحمد. **روضة الناظر وجُنّة المناظر**، بيروت: مؤسسة الريّان، ٢٠٠٢م، ج٢، ص١٤٥.

(٤) الحموي، أبو العباس أحمد بن محمد مكّي. **غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر** لابن نجيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥م، ج١، ص١٩٨.

(٥) السبكي، أبو الحسن علي بن عبد الكافي. **فتاوى السبكي**، القاهرة: دار المعارف، (د. ت.)، ج١، ص٣٦٩.

(٦) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص١٦.

بقضايا الأعيان، وبأخبار الآحاد إذا خالفت القواعد؛ أي الكلّيات اللفظية أو المعنوية."[1] [النص: ٣١]

ومن نماذج استعمال مصطلح "القواعد الكلّية" ومرادفاتها عند الفقهاء والأصوليين:

قول القرافي: "فإنّ الشريعة المعظّمة المحمّدية -زاد الله تعالى منارها شرفاً وعلوّاً- اشتملت على أصول وفروع، وأصولها قسمان: أحدهما: المسمّى بأصول الفقه... والقسم الثاني: قواعد كلّية فقهية جليلة"[2]، ثمّ يقول: "ومن جعل يخرِّج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلّية تناقضت عليه الفروع واختلفت... ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكلِّيات، واتّحد عنده ما تناقض عند غيره وتناسب."[3] [النص: ٣٢]

وقال في الذّخيرة: "الباب التاسع: في كلّيات نافعة في علم الفرائض."[4] [النص: ٣٣]

ووضَع الزّركشي في المنثور عنواناً كهذا، فقال: "الكلّيات،" [النص: ٣٤] وذكر تحتها جملة من القواعد مثل: "كلّ عبادة يجب أن تكون النّية مقارِنَةً لأوّلها، إلاّ الصّوم والزّكاة والكفّارة. كلّ عبادة يُخرَجُ منها بفعل ينافيها ويبطلها، إلاّ الحجّ والعمرة..."[5]

وقال المقّري: "ونعني بالقاعدة: كلّ كلّي هو أخصّ من الأصول وسائر

---

(١) ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمّد. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق ودراسة: محمّد الطاهر الميساوي، عمّان: دار النفائس، ٢٠٠١م، ص٣٢١.

(٢) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج١، ص٢.

(٣) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج١، ص٣.

(٤) القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس. **الذخيرة**، تحقيق: محمّد حجّي وآخرون، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م، ج١٣، ص٦٧.

(٥) الزركشي، **المنثور**، مرجع سابق، ج٣، ص١٠٤ - ١٠٥.

المعاني العقلية العامّة، وأعمّ من العقود، وجملة الضوابط الفقهية الخاصّة."[(١)] [النص: ٣٥]

وقال عبد النبي بن عبد الرّسول نكري: "القانون... هو والقاعدة: قضية كلّية، تُعرف منها بالقوّة القريبة من الفعل أحوال جزئيات موضوعها."[(٢)] [النص: ٣٦]

وقال ابن النجار: "فالقواعد: جمع قاعدة، وهي هنا عبارةٌ عن صُوَر كلّية، تنطبق كلّ واحدة منها على جزئياتها التي تحتها... وذلك كقولنا: حقوق العقد تتعلّق بالموكِّل دون الوكيل، وكقولنا: الحيل في الشّرع باطلة، فكلّ واحدة من هاتين القضيتين يُتعرّف بالنظر فيها قضايا متعدّدة."[(٣)] [النص: ٣٧]

ومن هذه النماذج كذلك: قول الرّازي (توفي ٦٠٦هـ): "النّاس كانوا قبل الإمام الشّافعي يتكلّمون في مسائل الفقه، ويعترضون، ويستدلّون، ولكن ما كان لهم قانون كلّي يُرجع إليه في معرفة الدلائل الشّرعية، وفي كيفية معارضاتها، وترجيحاتها، فاستنبط الشّافعي علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلِّياً يُرجع إليه في معرفة مراتب أدلّة الشّرع."[(٤)] [النص: ٣٨]

وقال صدر الشّريعة عبيد الله بن مسعود (توفي ٧١٩هـ): "وعلم أصول الفقه: العلم بالقواعد التي يُتوصَّل بها إليه على وجه التحقيق؛ أي: العلم بالقضايا الكلّية التي يُتوصَّل بها إلى الفقه."[(٥)] [النص: ٣٩]

---

(١) المقري، أبو عبد الله محمّد بن محمّد التلمساني. **القواعد**، تحقيق ودراسة: أحمد بن عبد الله ابن حميد، مكة المكرمة: مركز إحياء التراث الإسلامي، (د. ت.)، ج١، ص٢١٢.

(٢) نكري، الأحمد عبد النبي بن عبد الرّسول. **جامع العلوم في اصطلاحات الفنون**، عرّبه من الفارسية: حسن هاني فحص، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م، ج٣، ص٣٩.

(٣) الفتوحي، **شرح الكوكب المنير**، مرجع سابق، ج١، ص٤٤ - ٤٥.

(٤) الرّازي، فخر الدّين محمّد بن عمر. **مناقب الإمام الشافعي**، تحقيق: أحمد حجازي السقا، القاهرة: مكتبة التراث الأزهرية، ١٩٨٦م، ص١٥٧.

(٥) صدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود. **التوضيح في حلّ غوامض التنقيح**، تحقيق: زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦م، ج١، ص٣٤.

وقال ابن الهمام (توفي ٨٦١هـ) في سياق تعريف أصول الفقه: "القواعد التي يُتوصّل بمعرفتها، والقواعد هنا: معلومات، أعني: المفاهيم التصديقية الكلّية، من نحو: الأمر للوجوب."(١) [النص: ٤٠]

وقال ابن السبكي بعدما ذكر أمثلةً من الأدلّة التفصيلية: "ولِهذه الأدلّة وأمثالها كلّيات، وهي: مطلق الأمر والنهي، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والفعل، والإجمال، والتبيين، والنسخ، والإجماع، وخبر الواحد، والقياس، والمرسل، وقول الصّحابي، والمصلحة المرسلة، والأخذ بالأخفّ، والاستحسان عند من يقول به."(٢) [النص: ٤١]

• **المقاصد الكلّية:**

ومنه قول الشاطبي: "الأصول الكلّية التي جاءت الشّريعة بحفظها خمسة: وهي الدّين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال."(٣) [النص: ٤٢]

ومنه قول ابن الهمام في تقسيم العلّة: "تنقسم بحسب المقاصد، والإفضاء إليها، واعتبار الشّارع:

فالأوّل: وهو بالذات للمقاصد ويستتبعه، وهي: ضرورية لم تُهدر في ملّة: حفظ الدّين بوجوب الجهاد، وعقوبة الداعي إلى البدع... والنفس بالقصاص، والعقل بكلٍّ من حُرمة المُسْكِر وحدّه، والنّسب بكلٍّ من حُرمة الزِّنا وحدّه، والمال بعقوبة السّارق والمحارب،"(٤) قال شارحه ابن أمير الحاج (توفي ٨٧٩هـ): "تسمّى هذه بالكلّيات الخمس، وكلٌّ منها دون ما قبله، وحصر المقاصد في هذه ثابت بالنظر إلى الواقع، وعادات الملل، والشّرائع بالاستقراء."(٥) [النص: ٤٣]

---

(١) ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد. **التحرير**، ومعه التقرير والتحبير لابن أمير الحاج، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م، ج١، ص٢٨ - ٢٩.

(٢) السبكي، **الإبهاج**، مرجع سابق، ج١، ص٢٢.

(٣) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٦ - ٤٧.

(٤) ابن الهمام، **التحرير**، مرجع سابق، ج٣، ص١٤٣.

(٥) ابن أمير الحاج، أبو عبد الله محمّد بن محمّد. **التقرير والتحبير**، مطبوع مع التحرير لابن الهمام، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م، ج٣، ص١٤٤.

ومنه قول الشاطبي: "وأعني بالكلّيات هنا: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات"[1]، وقوله: "... المقاصد التي بها يكون صلاح الدّارين، وهي: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات، وما هو مكمِّلٌ لها، ومتمِّمٌ لأطرفها، وهي أصول الشّريعة."[2] [النص: ٤٤]

وممّا في إطلاق "الكلّية" على المصالح والحِكم قول الجويني (توفي ٤٧٨هـ) وهو يشرح منهج الإمام الشّافعي في ترتيب الأدلّة: "فإن عَدِم المطلوب في هذه الدرجات لم يخُضْ في القياس بعد، ولكنّه ينظر في كلّيات الشّرع ومصالحها العامّة، وعدّ الشافعي من هذا الفنّ إيجاب القصاص في المثقَّل، فإنّ نفيه يخرم قاعدة الزّجر."[3] [النص: ٤٥]

وقوله: "فإنّ أصحاب الرّسول ﷺ ما كانوا يجرون على مراسم الجدليين من نظّار الزّمان في تعيين أصل، والاعتناء بالاستنباط منه، وتكلّف تحرير على الرّسم المعروف المألوف في قبيله، وإنّما كانوا يرسلون الأحكام، ويعْقِلونها في مجالس الاشتوار بالمصالح الكلّية."[4] [النص: ٤٦]

وقول ابن تيمية (توفي ٧٢٨هـ): "رزق الكفاية لطلبة العلم من الواجبات الشّرعية؛ بل هو من المصالح الكلّية التي لا قيام للخلق بدونها."[5] [النص: ٤٧]

وقول ابن القيم (توفي ٧٥١هـ): "وأمّا تحريم المرأة على الزّوج بعد الطلاق الثلاث، وإباحتها له بعد نكاحها للثاني؛ فلا يعرف حكمته إلاّ من له معرفة بأسرار

---

(١) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص٣٠.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص٧٧.

(٣) الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم الدِّيب، الدوحة: جامعة قطر، ١٣٩٩هـ، ج٢، ص١٣٣٨.

(٤) المرجع السابق، ج٢، ص٨٢٨.

(٥) ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٩٩٥م، ج٣١، ص١٤.

الشّريعة، وما اشتملت عليه من الحِكَم والمصالح الكلّية."[1] [النص: ٤٨]

وقول الشّاطبي: "إنّ أحكام الشّريعة تشتمل على مصلحة كلّية في الجملة، وعلى مصلحة جزئية في كلّ مسألة على الخصوص."[2] [النص: ٤٩]

وقول ابن عاشور، وما نقله عن الرازي في تفسير قوله الله تعالى: ﴿وَيَهۡدِيَكُمۡ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ﴾ [النساء: ٢٦]: "الهداية إلى أصول ما صلح به حال الأمم التي سبقتنا من كلّيات الشرائع ومقاصدها، قال الفخر: فإنّ الشرائع والتكاليف وإن كانت مختلفة في نفسها، إلاّ أنّها متّفقة في باب المصالح."[3] [النص: ٥٠]

- **تحليل هذه الإطلاقات:**

أستخلص من هذه الإطلاقات أموراً:

أولها: أنّ مصطلح "الكلّيات" يطلق بالتفصيل على ما يلي:

- المعتقدات والتصوّرات والقيم الإسلامية بعامّة: مثل: التوحيد، والعبودية، والحاكمية، والمعاد، وهوان الدنيا، وكذلك السنن الإلهية، مثل: مضمونية الرّزق للخلق، ودُولة الأيّام، وسوء منقلب الظلم، وهلمّ جرّا، كما في النصوص: ١، ٢، ٣.
- كلّ ما له حقيقة شرعية وفقهية خاصّة، سواء اختلفت عن الحقيقة اللغوية، أو الحقيقة العرفية، أم اتفقت، مثل: النّكاح، والطّلاق، والظّهار، والإيلاء، واللّعان، والحضانة، والعرية، والجائحة، والسَّلَم، والحوالة، والشّركة، والعارية، والشفعة، والإجارة، والجناية، والميراث، ونحوها، كما في النصوص: ٤، ٥، ٦، ٧.

---

(١) ابن القيم، أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر. **إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين**، تحقيق: محمّد عبد السّلام إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١م، ج٢، ص٥٦.

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٨٦.

(٣) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٤، ص٩٧.

- الأدلة الإجمالية، وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، كما في النصوص: ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤.
- الأحكام الكلية، كما في النصوص: ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢.
- القواعد بعامّة: وما في معناها من القوانين، والقضايا، كما في النصوص: ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١.
- القواعد الفقهية، كما في النصوص: ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧.
- القواعد الأصولية، كما في النصوص: ٣٨، ٣٩، ٤٠.
- الخطط التشريعية، كما في النص: ٤١.
- الأجناس الخمسة للمقاصد العامة: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، ومراتبها الثلاث: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، ومكمّلات كلّ منها، كما في النصوص: ٤٢، ٤٣، ٤٤.
- كلّ ما في معنى المقاصد من المصالح والمعاني، كما في النصوص: ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠.

وهذه الأمور العشرة تتجمّع في العناوين الخمسة كما ذكرت، مع التنبيه إلى عنصر التداخل، وهو أنّ ما يكون داخلاً في القواعد الكلّية مثلاً قد يدخل كذلك في المقاصد الكلّية، أو في الأدلّة الكلّية، أو في الأحكام الكلّية، والعلماء أنفسهم كثيراً ما يعبِّرون عن المعنى نفسه تارة بالقاعدة، وتارة بالمقصد والمصلحة، وتارة بالحكم، وتارة بالدليل، وهكذا، لكن هذا لا يعني أنّها شيء واحد، والنّظر الدقيق في السّياق يجعلنا نميّز بين ما يدخل هنا، أو هناك.

ثانيها: مدلول "الكلّية" في هذه الإطلاقات له زوايا واعتبارات مختلفة، يستقلّ بعضها عن بعض أحياناً، وتتداخل أحياناً، وهذه الاعتبارات -فيما عنّ لي- هي:

- عدم الاختصاص ببعض المكلّفين دون بعض من حيث هم مخاطبون.
- عدم الاختصاص ببعض الأحوال، أو الأزمان، أو الأمكنة دون بعض من حيث هي ظروف للتكليف.
- عدم الاختصاص ببعض التشخصات المناطية لأفعال المكلّفين دون بعض.
- عدم الاختصاص بالأحكام الفقهية لبعض الوقائع دون بعض من حيث مصدر استنباطها.
- عدم الاختصاص بفروع باب من أبواب التشريع دون فروع باب آخر.
- عدم الاختصاص ببعض فروع الباب دون بعض.
- عدم الاختصاص ببعض الأدلة التفصيلية دون بعض.

وتوزيع هذه الاعتبارات على الإطلاقات المذكورة يكون كالآتي:

العقائد والتصوّرات والقيم الإسلامية والسّنن الإلهية منظورٌ في كلّيتها إلى الاعتبارين الأوّل والثاني، وهو واضح. والحقائق الشّرعية الفقهية منظورٌ في كلّيتها إلى الاعتبار الثالث، بمعنى: إذا قلت: النكاح، أو السَّلم، أو الشركة؛ فهي حقائق كلّية تنطبق على هذا النكاح وذاك، وهذا السَّلم وذاك، وهذه الشركة وتلك. والشّعائر العامّة -لا باعتبارها حقائق، بل باعتبارها تكاليف- منظور في كلّيتها إلى الاعتبارين الأوّل والثاني، وهو واضح. والأدلّة الإجمالية منظورٌ في كلّيتها إلى الاعتبار الرّابع، بمعنى: أنّ الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس مصادر استنباط لا تختصّ ببعض الأحكام الفقهية دون بعض، في حين أن قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ دليلٌ على حكم الصلاة دون غيرها. والأحكام العامّة منظور في كلّيتها إلى الاعتبارين الأوّل والثاني، وهو واضح. والقواعد الفقهية إذا كانت عامّة لأكثر من باب، والأجناس الخمسة لمقاصد الشّريعة ومراتبها الثلاث ومكمّلات كلّ منها، وما في معناها من المصالح العامّة منظورٌ في كلّيتها إلى الاعتبار الخامس، وهو واضح. والقواعد الفقهية

ومقاصد الشّريعة ومصالحها إذا كانت خاصّة بباب واحد منظورٌ في كلّيتها إلى الاعتبار السّادس، وهو واضح. والقواعد الأصولية منظورٌ في كلّيتها إلى الاعتبار السّابع، بمعنى: قاعدة "الأمر للوجوب" تنطبق على الدّليل التفصيلي هذا وذاك، هذه الآية وتلك، هذا الحديث وذاك.

ولو حاول ناظرٌ الإتيان بوجوه أخرى من اعتبار الأمر كلّياً، سواء في هذه الإطلاقات أو في غيرها، لأمكنه ذلك.

ثالثها: التمييز بين هذه الاعتبارات في وصف الأمر بـ"الكلّي"، و"الكلّية"؛ يفتح أغلاقاً مُرْتَجَةً ومفضية إلى نزاعات متعلّقة بهذا المصطلح؛ وما يترتب عليه.

فحيث لا ينظر المتنازعان إلى وصف الأمر بالكلّي من الزاوية ذاتها، تضيع حقيقته، وتضيع الثمرة المراد اجتناؤها منه، ومن ذلك مثلاً: ما صادفني مراراً[1] من الاعتراض على استنباط الحكم في ضوء مقصده بناءً على كون المقصد كلّياً تشريعياً؛ إذ يقول المعترض: الكلّيات هي الكتاب والسنة، ويأتي بعبارة الشاطبي السالف ذكرها: "إنّ الكتاب قد تقرّر أنّه كلّية الشّريعة..."[2] وبغيرها ممّا يفيد وجوب الردّ عند التنازع إلى الكتاب والسنة، وهذا المعترِض ينظر في وصف الكتاب والسنة بالكلّية إلى الاعتبار الرابع، وهو غير الاعتبارات: الأول والثاني والخامس والسادس، التي منها يُنظر إلى وصف المقصد بالكلّية، والاعتبار الرابع ليس هو محلّ النقاش في قولنا: المقصد الكلّي منتِجٌ للحكم الشرعي؛ إذْ لا تصادم بين "كلّية" الكتاب والسنة التي معناها: الحجية إجمالاً، وبين "كلّية" المقصد التي معناها عدم الاختصاص بما ذكرنا.

وأحسب أنّ الردّ المشهور لابن تيمية وابن القيم على من يعارضون أخبار

---

(١) من ذلك اعتراض أحد الأساتذة أعضاء لجنة قسم أصول الفقه في كلية الشريعة بالجامعة الأردنية على موضوع البحث قائلاً: "الكليات هي الكتاب والسنة".

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٤٦.

الآحاد بالقواعد والكلّيات بالعبارة التي معناها: "الخبر أصلٌ بنفسه؛"[1] أي: كُلِّيٌّ بنفسه؛ ينحلّ بهذا التمييز كذلك، فإذا كان مراد العبارة: الخبر -من حيث هو خبر- حجّةٌ بنفسه؛ فليس هذا محلّ اعتراض من فرضوا التصادم بينه وبين الكلِّيات، ولا يتنافى مع مذهبهم في شيء. وإذا كان المراد: المضمون التشريعي للخبر كليٌّ بنفسه؛ فهذا يُناقَش في كلّ خبر على حدته. نعم، قد يتضمّن الخبر أصلاً تشريعياً كلِّياً حتّى وإن كان خبر آحاد، كما في قوله ﷺ: "إنّما الرّضاعة من المَجاعة"، ومثل هذا هو الذي يصدق عليه كلام ابن تيمية، وقد يتضمّن حكماً جزئياً غير كلِّي، ولا يكون أصلاً بلْهَ استثناءً وقضيةَ عَيْن، كما في قوله ﷺ لسهلة بنت سهيل زوج أبي حذيفة في شأن سالم مولاه: "أرضعيه تحرمي عليه، ويذهب الذي في نفس أبي حذيفة"، ومثل هذا هو الذي يقصد المعارضون حمله على الأصل الكلّي، مع صرف النظر عن مناقشة كلِّ مثال على حدته؛ إذ يمكن ترجيح الكلية على الخبر، ويمكن ترجيح الخبر على الكلية، بناءً على مدى تضمُّن الخبر معنى كليّاً في نفسه أو عدم تضمّنه لذلك.

وهذا ما يفرض ضرورة تعيين الاعتبارات المقصودة بكون الشيء كلّياً في بحثنا هذا، قبل الخلوص إلى تعريف "الكلِّيات التشريعية" تعريفاً مركباً من هذا البحث، تلافياً لهدر ثمرات الموضوع بالنِّزاع اللفظي، وسيأتي ذلك.

رابعها: هذه الزوايا لاعتبار الأمر كلّياً تلتقي مع المعنى اللغوي في عنصر "جمع الأجزاء" مع عدم اشتراط كون الأجزاء مادية، وتلتقي مع المعنى المنطقي في عنصر "الشركة"، مع عدم التزام الحدّ المنطقي تماماً.

فإذا امتهد هذا، فقد وضح أنّ مصطلح "الكلّيات" متشعِّب، ومتداخلٌ كثيراً، وهذا يصدِّق قول الشيخ الدكتور فريد الأنصاري -رحمة الله عليه-: ""إنّ المصطلح هو العلم"، ذلك قولٌ يجري مجرى القاعدة في جميع العلوم،

---

(١) كما في مسألة "المُصَرَّاة"، و"الجوائح"، ونحوها. انظر:
- ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٢٠، ص٥٥٧.
- ابن القيم، **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج٢، ص١٥، وج٢، ص٢٥٧.

وللشّرعي منها خصوصٌ يتفرّد فيه المصطلح بميزات تجعله أكثر اكتنازاً من حيث هو تصوّرات وقضايا وإشكالات."(١)

والبحث المنهجي المقيّد بأهداف معيّنة -كما في الدِّراسات الأكاديمية- يستلزم أن يحدَّد المصطلح ببعض الاعتبارات دون بعض، ويخصَّص ببعض الإطلاقات دون بعض، ومن هنا جاء قيد "التشريعية" في عنوان هذا الكتاب؛ ليحدّ من هذا الانتشار، ويضيِّق من هذه السّعة، وفق ما يخدم الأهداف المعلنة في المقدِّمة. وإذا كان هكذا؛ فلنبيِّن مدلول مصطلح "التشريع" في العنوان الآتي، ثمّ نعود إلى هذه الإطلاقات لننتخب منها ما يتناسب مع هذا القيد.

٢- تعريف التشريع لغة واصطلاحاً:

أ- تعريف التشريع لغة:

"التشريع" مصدرُ "شرَّع" بالتشديد، وهو في اللّسان: إيراد الإبل على شِرْعة الماء لتشرب منها؛ أي: سوقها إليها، وفي المثل: "أهون السّقي التشريع"؛ لأنّه لا يتطلب تعبئة الماء في الدّلاء.(٢)

أمّا الشِّرْعة، فقال ابن منظور: "والشِّرْعة، والشَّريعة، والشِّراعُ، والمَشْرَعة: المواضع التي يُنْحَدَر إلى الماء منها... وهي مورد الشّاربة التي يَشْرَعُها الناس فيشربون منها، ويَسْتَقُونَ، وربما شَرَّعوها دوابَّهم حتى تَشْرَعها وتشرَب منها، والعرب لا تسمِّيها شَريعةً حتّى يكون الماء عِدّاً لا انقطاع له، ويكون ظاهراً مَعِيناً لا يُسْقى بالرِّشاء."(٣)

والشَّرع: مصدرٌ معناه وضع الطريق، قال الراغب الأصفهاني (توفي ٥٠٢هـ): "الشّرع: نهْجُ الطّريق الواضح، يقال: شَرَعْتُ له طريقاً، والشّرع: مصدر، ثمّ جُعل

---

(١) الأنصاري، فريد. **المصطلح الأصولي عند الشاطبي**، القاهرة: دار السلام، ٢٠١٠م، ص٢٧.

(٢) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، مادة "شرع"، ج٨، ص١٧٥.

(٣) المرجع السابق.

اسماً للطّريق النّهج، فقيل له: شَرْعٌ، وشِرْعٌ، وشريعة، واستُعير ذلك للطريقة الإلهية."[1]

وقال ابن فارس: "الشّين والرّاء والعين أصلٌ واحدٌ، وهو شيءٌ يُفتَح في امتدادٍ يكون فيه... واشتُقّ من ذلك الشِّرْعة في الدِّين، والشَّريعة."[2]

ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا﴾ [الجاثية: ١٨]، وقوله: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨].

فيتحصّل أنّ الشّريعة في اللغة تطلق على: مَعِين الماء نفسه، وعلى الطريق إليه.

والشّرع "المصدر": هو وضع الطريق، والتشريع "المصدر": هو سَوْق الشارب إلى مَعين الماء عبر ذلك الطريق، ثمّ صار الشّرع "الاسم"، والتشريع "الاسم" يطلقان على الطريق نفسه.

فيكون الشّبه في تسمية الأحكام الدِّينية شريعةً كونها طريقاً إلى الصّلاح في المعاش، والفلاح في المعاد، وهي في الوقت نفسه مَعِينٌ لذلك الصّلاح والفلاح.

ويكون الشّبه في تسمية سنّ الأحكام الدّينية تشريعاً كونه وضعاً للطريقة التي بسلوكها يهتدي الناس إلى الصّلاح في المعاش، والفلاح في المعاد، وكونه سَوْقاً للناس إلى مَعين الصّلاح والفلاح عبر هذه الطريقة.

ب- تعريف التشريع اصطلاحاً:

عرّفه الشيخ عبد الوهاب خلّاف (توفي ١٩٥٦هـ) بقوله: "التشريع في الاصطلاح الشرعي والقانوني هو سنّ القوانين التي تُعرف منها

(١) الرّاغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمّد. **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دمشق: دار القلم، ١٩٩٢م، ص٥٣٢.

(٢) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٦٢.

الأحكام لأعمال المكلّفين، وما يحدث لهم من الأقضية والحوادث، فإن كان مصدر هذا التشريع هو الله سبحانه بواسطة رسله وكتبه، فهو التشريع الإلهي، وإن كان مصدره الناس سواءً كانوا أفراداً أم جماعات، فهو التشريع الوضعي."[١]

وقال الأستاذ محمّد مصطفى شلبي: "التشريع مأخوذ من الشّريعة، ويراد به سنّ الشرائع والأحكام."[٢]

وأمّا "الشّريعة" فعرّفها ابن تيمية بقوله: "اسم الشّريعة والشَّرع والشِّرْعة؛ فإنّه ينتظم كلّ ما شرعه الله من العقائد والأعمال."[٣]

وعرّفها التهانوي (توفي ١١٥٨هـ) بقوله: "ما شرع الله لعباده من الأحكام التي جاء بها نبي من الأنبياء، سواءً كانت متعلِّقة بكيفية عمل، وتسمّى: فرعية وعملية، ودُوِّن لها علم الفقه، أو بكيفية الاعتقاد، وتسمّى: أصلية واعتقادية، ودوِّن لها علم الكلام."[٤]

ويُستفاد من هذه التعريفات ما يلي:

- الشّريعة هي الطريقة الإلهية في هداية النّاس إلى صلاحهم في المعاش، وفلاحهم في المعاد. والتشريع هو وضعُها، أو السَّوْق إليها.
- هذه الطريقة تتضمّن كلّ أنواع الأحكام بمختلف مجالاتها، سواء ما كان تكليفياً أم وضعياً -أعني بالاصطلاح الأصولي- إلزامياً، أم اختيارياً، متعلِّقا بالعقيدة، أم بالعبادة، أم بالأخلاق، أم بالمعاملات.

---

(١) خلاّف، عبد الوهّاب. **خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي**، الكويت: دار القلم، (د. ت.)، ص٧.

(٢) شلبي، محمّد مصطفى. **المدخل في الفقه الإسلامي**، بيروت: الدار الجامعية، ١٩٨٥م، ص١٩.

(٣) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج١٩، ص٣٠٦.

(٤) التهانوي، محمّد علي. **كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق: محمّد دحروج، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦م، مادة "شرع"، ج١، ص١٠١٨.

- التشريع منه ما هو من وضع الله نصًا،[1] ومنه ما هو من وضع الناس، والذي من وضع الناس قسمان:

- **وضع متقيِّد بالنصوص الإلهية، جهده منحصر في الاستنباط منها، والإلحاق بها:**

قال الشيخ خلّاف: "والقوانين الإسلامية نوعان: قوانين سنّها الله سبحانه بآيات قرآنية، وألهمها رسوله وأقرّه عليها، وهذه تشريع إلهي محض، وقوانين سنّها مجتهدو المسلمين من الصحابة وتابعيهم والأئمة المجتهدين استنباطاً من نصوص التشريع الإلهي، وروحها، ومعقولها، وممّا أرشدت إليه من مصادر، وتعتبر تشريعاً وضعياً باعتبار جهود المجتهدين في استمدادها واستنباطها."[2]

وقال الكفوي (توفي ١٠٩٤هـ): "والشّريعة: اسم للأحكام الجزئية التي يتهذّب بها المكلّف معاشاً ومعاداً، سواء كانت منصوصة من الشّارع، أو راجعة إليه."[3]

وقال الشاطبي: "المفتي شارعٌ من وجه؛ لأنّ ما يبلِّغه من الشّريعة إمّا منقولٌ عن صاحبها، وإمّا مستنبَطٌ من المنقول، فالأوّل يكون فيه مبلِّغاً، والثاني يكون فيه قائماً مقامه في إنشاء الأحكام. وإنشاء الأحكام إنّما هو للشّارع، فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده، فهو من هذا الوجه شارعٌ واجبٌ اتِّباعه، والعمل على وفق ما قاله، وهذه هي الخلافة على التحقيق، بل القسم الذي هو فيه مبلِّغٌ لا بدّ من نظره فيه من جهة فهم المعاني من الألفاظ الشّرعية، ومن جهة تحقيق

(١) المقصود بالنص "الوحي"؛ أي: ما هو شامل للقرآن، والسنة، والكليات، والجزئيات، والقطعيات، والظنيات.

(٢) خلّاف، **خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي**، مرجع سابق، ص٧.

(٣) الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى. **الكليات**، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ص٥٢٤.

مناطها وتنزيلها على الأحكام، وكلا الأمرين راجعٌ إليه فيها، فقد قام مقام الشّارع أيضاً في هذا المعنى."[1]

• **وضعُ مطَّرَحٌ للأصول الإلهية، مستقلٌّ عنها كلّية، معتمدٌ على مجرّد العقل، والخبرة الإنسانية.**

فالأوّل: هو الاجتهاد، وهو سائغ، ومعتبر، ومطلوب. والثاني: هو الكفر، وهو محرّمٌ، وباطل.

ولنصطلح على تسمية ما هو من وضع الله نصّاً "التشريع النصّي"، وما هو من وضع أهل الاجتهاد "التشريع الاجتهادي"، وما هو من وضع البشر استقلالاً تامّاً عن النصوص الإلهية "التشريع الوضعي"، وهذا الأخير لا عبرة به في الشريعة، فلا نتكلّم عنه.

وعلى ضوء هذه المستخلصات يمكننا تعريف التشريع بأنّه:

ما وضعه الله ﷻ لعباده من أحكام في كلّ المجالات، إمّا نصّاً، وإمّا إيكالاً لأهل الاجتهاد أن يضعوه فيما يقبل الاجتهاد، وألزمهم باتباع ذلك أو خيّرهم.

وإذا تقرّر هذا المفهوم، فإنّ اصطلاح بعض العلماء على خصّ مصطلح "التشريع" ببعض أنواع الأحكام دون بعض، لا يحتمل إلا أن يُؤوَّل، أعني بذلك إطلاق اسم "الشّريعة" على العقائد فقط، كما صنع الآجري في كتابه "الشّريعة"، وابن بطة في كتابه "الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية"، قال ابن تيمية: "وإنّما مقصود هؤلاء الأئمة في السنّة باسم "الشّريعة": العقائد التي يعتقدها أهل السنّة من الإيمان، مثل اعتقادهم أنّ الإيمان قولٌ وعمل، وأنّ الله موصوفٌ بما وصف به نفسه، ووصفه به رسوله، وأنّ القرآن كلام الله غير مخلوق... ونحو ذلك من عقود أهل السنة، فسمّوا أصول اعتقادهم شريعتهم، وفرّقوا بين شريعتهم وشريعة غيرهم."[2]

---

(١) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٤٥.

(٢) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج١٩، ص٣٠٦ - ٣٠٧.

أو إطلاقه على العكس من ذلك؛ أي على ما سوى العقيدة من العبادات، والمعاملات؛ أي: على العمليات دون العلميات، كما هو صنيع الفقهاء، وكثير من العلماء، ومن ذلك قول الشيخ شلتوت (توفي ١٩٦٣هـ) في كتابه: "الإسلام عقيدة وشريعة":"الشّريعة اسمٌ للنُّظُم والأحكام التي شرعها الله، أو شرع أصولها، وكلَّف المسلمين إيّاها، ليأخذوا أنفسهم بها في علاقتهم بالله، وعلاقتهم بالناس."(١)

وقال الدكتور صبحي الصّالح (توفي ١٩٨٦هـ): "أصبحت كلمة "التشريع" في عصرنا ترادف ما كان يسمّى في عصور الإسلام الأولى بالفقه، وقد عرّفوا الفقه بأنّه استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية."(٢)

وتأويله أن يقال: التضييق الوارد عند هؤلاء العلماء ليس تضييقاً لمدلول كلمتي "الشريعة"، و"التشريع" من حيث تنطلقان في الحقيقة على كلّ ما شرعه الله، بل هو تضييقٌ لنطاق البحث في ذلك المدلول، بحيث يبحثون جزءاً منه في الكتاب الذي ورد فيه التضييق، أو في عنوانه بحكم التخصّص، ويعطونه اسم الكلّ الذي هو "الشريعة"، أو "التشريع" مع إدراكهم أنّه جزء، بغرض إبراز ذلك الجزء في صورة أهمِّ أجزاء التشريع حتى كأنّه هو التشريع كلّه، لاعتبارٍ ما من الاعتبارات التي دعتهم إلى ذلك، وهذا الأسلوب في العربية معروف، وهو من أنواع المجاز المرسل، كما في قوله ﷺ: "الحجّ عرفة"، وقوله: "الدّين النصيحة."(٣)

لأجل هذا ترى ابن تيمية لم يزد على حكاية صنيع من خصّ باسم الشريعة العقائد دون الأعمال، أو الأعمال دون العقائد؛ فقال: "فالسُّنَّة كالشريعة هي: ما

---

(١) شلتوت، محمود. **الإسلام عقيدة وشريعة**، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١م، ص٧٣.

(٢) الصالح، صبحي. **معالم الشريعة الإسلامية**، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٥م، ص١٥.

(٣) وهو كذلك أسلوب قرآني كثير الاستعمال، وانظر أمثلة ذلك في:

- ابن عبد السّلام، عزّ الدّين أبو محمد عبد العزيز. **مجاز القرآن**، تحقيق: مصطفى محمد حسين الذهبي، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ١٩٩٩م، ص١١٥ - ١١٦.

سَنَّه الرّسول وما شرعه، فقد يُراد به ما سنّه وشرعه من العقائد، وقد يُراد به ما سنّه وشرعه من العمل، وقد يراد به كلاهما."[1]

ومن هذا الباب كذلك اصطلاح الشيخ ابن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة على خصّ مصطلح "التشريع" بما مجاله المعاملات دون سواها من جهة، وبما كان على وجه الإلزام دون سواه من جهة أخرى؛ إذ يقول: "وإني قصدت في هذا الكتاب خصوص البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع في قوانين المعاملات والآداب التي أرى أنّها الجديرة بأن تُخصّ باسم الشّريعة... فمصطلحي إذا أطلقت لفظ "التشريع" أنّي أريد به ما هو قانون للأمّة، ولا أريد به مطلق الشّيء المشروع، فالمندوب والمكروه ليسا بمُرَادَين لي،"[2] فإنّ البحث يميل إلى تأويله على النحو السابق، وأستبعد انتقاده بمثل ما ذكر الأستاذ الريسوني حيث قال: "ولا شكّ أنّ هذا التضييق وهذا القصر لا أساس له، ولا تحتمله أصول الشّريعة وقواعدها التشريعية التي لا تعرف التفريق بين عبادات وجنايات وآداب ومعاملات، ولا بين أحوال شخصية وأخرى غير شخصية،"[3] لاستبعاد أن يخفى هذا المدرك على أمثال الإمام، ولأنّه لا يطْرُد هذا الاصطلاح في كلّ ما كتب، بل تراه يستعمل مصطلح التشريع بأوسع معانيه في التحرير والتنوير؛ إذ يقول: "التشريع: وهو الأحكام خاصّة وعامّة،"[4] ويقول: "فإكمال الدِّين هو إكمال البيان المراد لله تعالى، الذي اقتضت الحكمة تنجيمه، فكان بعد نزول أحكام الاعتقاد التي لا يسع المسلمين جهلها، وبعد تفاصيل أحكام قواعد الإسلام التي آخرها الحجّ بالقول والفعل، وبعد بيان شرائع المعاملات، وأصول النظام الإسلامي، كان بعد ذلك كلّه قد تمّ البيان... بحيث صار

---

(١) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج١٩، ص٣٠٧.

(٢) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٧٤ - ١٧٥.

(٣) الريسوني، أحمد. **الكلّيات الأساسية للشريعة الإسلامية**، جدّة: دار الأمة، ٢٠١٠م، ص١٩.

(٤) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١، ص٣٨.

مجموع التشريع الحاصل بالقرآن والسنة كافياً في هدي الأمّة في عبادتها، ومعاملتها، وسياستها، في سائر عصورها،"[1] ممّا يدلّ على أنّ التأويل أولى.

فإذا وضح معنى التشريع؛ فما وجه وصف الكلِّيات به؟ هذا ما نجيب عنه في العنوان الآتي.

٣- تعريف "الكلّيات التشريعية" مُركَّباً:

قبل الخلوص إلى تعريف يقارب الجمع والمنع[2] لمصطلح "الكلِّيات التشريعية" لا بد من توضيح ما يلي:

أ- زوايا وصف "الكلّيات" بـ"التشريعية":

يظهر لي أنّ وصف "الكلّيات" بـ"التشريعية" يحتمل أن يُنظر إليه من ثلاث زوايا:

الزاوية الأولى: من حيث كون "الكلّيات" من جملة التشريع الذي وضعه الله ﷻ نصّاً، أو وضعه المجتهدون استنباطاً.[3] فمعنى كونها "تشريعية" بهذا النظر أنّها من وضع المشرِّع، سواء كان الواضع هو الله ﷻ، أو رسوله ﷺ بالنص، أم كان الواضع هو المجتهد، ومن ثمّ لا يختلف وصفُها بـ"التشريعية" عن وصفها بـ"الشّرعية"، فيشمل كلّ الكلّيات مهما كان مجالها، فيكون قيداً لإخراج "الوضعية"؛ أي التي من وضع البشر استقلالاً عن الشّرع.

---

(١) المرجع السابق، ج٥، ص٣١.

(٢) أقصد بعبارة: "يقارب الجمع والمنع" أنّ تعريف هذا المركّب هو مقاربة، لا مطابقة، والمسوّغ أنّه مستعمل في الفقه والأصول على غير ما يشترط المنطقيون في صناعة الحدود، وقد تحرّرنا من التزام منهجهم في هذا البحث كذلك. ومن جهة أخرى هو شديد التشعّب والتداخل، ومنظور إليه باعتبارات مختلفة، وزوايا متعدّدة، وهذا يصعِّب من مهمّة تعريفه. والناقد إذا نظر إلى المصطلح من غير الزاوية المنظور إليها في البحث يجد أشياء خارجة عمّا أدخلناه، أو داخلة فيما أخرجناه، لكن العبرة باتحاد زاوية النظر.

(٣) لأنّ الكلِّيات -كما سنرى- منها ما هو نصِّي، وهي الكلّيات اللفظية، ومنها ما هو اجتهادي، كالكلّيات المعنوية، غير أنّ قولنا: "اجتهادية" مشروط بأن لا تكون خلافية كما سنرى.

الزاوية الثانية: من حيث كون "الكلِّيات" منتِجةً للتشريع؛ أي ينشأ عنها تشريعٌ تفصيلي، وينبني عليها، أعني: التشريع الذي لم ينصّ الشّارع على تفاصيله، بل أوكل إنشاءه إلى المجتهدين، وهو "التشريع الاجتهادي" على ما اصطلحنا قبل قليل، فمعنى كونها "تشريعية" بهذا النظر أنّها مصدرٌ للتشريع الاجتهادي: مصدرٌ تفسيري، أو ترجيحي، أو إنشائي، أو تطبيقي، كما سيرد في وظائف هذه الكليات في الفصل الثاني بحول الله، أمّا إذا لم تكن منتجةً للتشريع الاجتهادي فلا تكون تشريعية من هذه الزاوية.

الزاوية الثالثة: إذا قصرنا مصطلح التشريع على بعض مدلولاته بحكم التخصّص، كما لو خصصناه بالعمليات؛ أي: بما تعلّق بأفعال المكلّفين في غير باب الاعتقاد، فعندئذ تكون الكلّيات "تشريعيةً" إذا كانت في غير مجال العقيدة.

وانطلاقاً من كون الدِّراسة موضوعةً للبحث في إنتاج التشريع الاجتهادي، كما يدلّ على ذلك شطر عنوانها: "وأثرها في الاجتهاد والفتوى"، ومحكومةً بالتخصّص في العمليات الفقهية، لا في الاعتقادات، فإنّ الزاوية التي ينظر منها البحث إلى وصف "الكلِّيات" بـ"التشريعية" هي قدر التداخل الحاصل بين الزوايا الثلاث، بمعنى أنَّ: المراد بـ"التشريعية" في اصطلاح هذا البحث هو:

"كونها شرعيةً منتِجةً للتشريع العملي في غير باب الاعتقاد."[(١)]

وبهذا المعنى يخرج ما دخل في الزاوية الأولى من كونها "غير منتجة"، وقولي: "غير منتجة" إذا اعتُرِض عليه بأنّه افتراض غير واقع؛ إذْ ما من كلّية إلاّ وهي منتجة للتشريع، فالجواب هو أنّ المقصود بإنتاج التشريع استفادةُ الأحكام العملية التفصيلية منها بطريقة أصولية؛ أي بأسلوب من أساليب الدلالة على

---

(١) التقييد بـ"العملي" لا يغني عن التقييد بـ"غير باب الاعتقاد"، لأن العقائد أعمال للقلوب كذلك، وهذا ما نبّه عليه غير واحد من الأصوليين. انظر مثلاً:
- السبكي، **الإبهاج**، مرجع سابق، ج١، ص٣٦.
- الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج١، ص٣٥.
- ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، مرجع سابق، ج١، ص١٨.

الحكم في أصول الفقه،[1] ولا يدخل في هذا استفادة الحكم بالتسلسل المنطقي. وأنّ المقصود بـ"الكلّية" حتى الآن ما يشمل الإطلاقات العشر السابق ذكرها، فلم ننتخب منها بعدُ ما ينطبق عليه وصف: "التشريعية". وسنرى أنّ منها ما لا ينتج تشريعاً بهذا المعنى.

ومن المهمّ أن أستعجل ههنا التنبيه على أنّ الكلّية لا ينبغي أن تكون معياراً لإنتاج التشريع حتى تكون نصّية قطعية، أو معنوية استقرائية قطعية، أو قريبة من ذلك[2] بحيث تغلب على الظنّ غلبة قوية. فأمارتها انعدام الخلاف فيها، أو قلته، أو ضعفه، أمّا ما لا يستند إلى هذه القوّة الثبوتية، وإنّما إلى وجه من وجوه الاستنباط السّهل نقضها، أو الإتيان بخلافها، وأمارتها احتدام الخُلف أو كثرته أو قوّته في اعتبارها حكماً كلّياً، أو قاعدة كلّية، أو مقصدا كلّيا، فهذه لا نعدّها من الكلّيات التشريعية، لأنّ البحث موضوعٌ لدراسة الكلِّيات من حيث هي مؤثِّرة لا متأثِّرة، وحاكمة لا محكوماً عليها.

ويخرج كذلك ما دخل في الزاوية الثانية من كونها "منتجة للتشريع في أيِّ مجالٍ كان". ويدخل في اصطلاح البحث كون الكلّية عقيدية أو أخلاقية أو عبادية أو معاملية، لأنّ هذه الكلّيات قد تنتج تشريعاً في العقائد، وفي غير العقائد، فالمعتبر من ذلك الإنتاج في اصطلاح البحث ما كان في غير العقائد؛ أي إنّ التقييد بـ"غير باب الاعتقاد" هو تقييدٌ لمجال الإنتاج، لا لمجال الكلّية.

ويحسن التنبيه كذلك على أنّ إنتاج التشريع في باب العبادات ضيِّق مقارنة بإنتاجه في المعاملات بمعناها الواسع؛ أي: ما سوى العقائد والعبادات، ولعلّه وجهُ ذهاب ابن عاشور إلى أنّ المعاملات هي الجديرة باسم الشّريعة

---

(١) وهذه الأساليب لا تنحصر فقط في الطلب والتخيير المباشرين، بل هي كثيرة ومتنوعة، ومن الرسائل الجامعة لهذه الأساليب، أطروحة:
- المطرودي، علي بن عبد العزيز. "الأساليب الشرعية الدالة على الأحكام التكليفية"، (رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمّد بن سعود، ٢٠٠٦م). ولم يتسن لي الاطلاع عليها.

(٢) وسيأتي تفصيله في موضوع خصائص الكليات التشريعية، صفحة (١٤٨) من هذا الكتاب.

أكثر من غيرها، غير أنّنا في هذا البحث لا نُخرج إلاّ ما كان في العقائد، لأنّ الفقه يشمل العبادات والمعاملات على حدّ سواء، وما كان ملزماً وغير ملزم على حدّ سواء أيضاً.

وبهذا نتفادى الانتقاد الوارد على حصر أدلّة الأحكام في عدد معيّن، كما قيل في آيات الأحكام أنّها مائة وخمسون آية، أو خمسمائة آية، أو نحو ذلك، وهو حصرٌ لم يرتضه عددٌ من العلماء، ولجأوا إلى تأويله، ومن ذلك قول الزركشي: "وكأنّهم [أي: الحاصرون كالغزالي وابن العربي وابن القيم] رأوا مقاتل بن سليمان أوّل من أفرد آيات الأحكام في تصنيف، وجعلها خمسمائة آية، وإنّما أراد الظاهرة لا الحصر، فإنّ دلالة الدّليل تختلف باختلاف القرائح، فيختصّ بعضهم بدرك ضرورة فيها، ولهذا عُدّ من خصائص الشافعي التفطّن لدلالة قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنۢبَغِى لِلرَّحۡمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾ [مريم: ٩٢] على أنّ من ملك ولده عُتق عليه، وقوله تعالى: ﴿ٱمۡرَأَتَ فِرۡعَوۡنَ﴾ [التحريم: ١١] على صحّة أنكحة أهل الكتاب، وغير ذلك من الآيات التي لم تُسَق للأحكام، وقد نازعهم ابن دقيق العيد أيضاً، وقال: هو غير منحصر في هذا العدد، بل هو مختلفٌ باختلاف القرائح والأذهان، وما يفتحه الله على عباده من وجوه الاستنباط، ولعلّهم قصدوا بذلك الآيات الدّالة على الأحكام دلالة أوّلية بالذّات، لا بطريق التضمن والالتزام."(١)

ويدعم هذا التوجّه ما ألّفه سلطان العلماء عزّ الدّين بن عبد السّلام (توفي ٦٦٠هـ) في بيان أدلّة الأحكام، وأساليب الدلالة، وطرق استثمارها في كتابه "الإمام في بيان أدلّة الأحكام"، فقد توسّع في تلك الأساليب توسّعاً عجيباً. ومن جملة ما ختم به هذا الكتاب قوله: "ومعظم آي القرآن لا يخلو عن أحكام

(١) الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٨، ص٢٣٠.

مع التنبيه إلى أنّ الشاطبي في الموافقات ذكر أنّ الدلالة التابعة مختلَف في استفادة الأحكام منها، ورجّح أنّها لا تفيد أحكاماً مستقلة عن الدلالة الأصلية التي من أجلها سيق الكلام، وفيه انظر:

- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٩٥ - ١٠٣.

مشتملة على آداب حسنة وأخلاق جميلة، جعلها الله نصائح لخلقه، مقرِّبات إليه، مزلِّفات لديه."[1]

وبناءً عليه، فكلّ كلّية يستفاد منها حكمٌ شرعي عملي في غير باب الاعتقاد بطريقة أصولية؛ أي بأسلوب من أساليب الدلالة على الحكم في أصول الفقه، فهي تشريعية بمصطلح هذا البحث، سواءً كانت عقيدية أم عبادية أم أخلاقية أم معاملية.

وإذا كان الأمر على هذا النحو، فلنرجع إلى تلك الإطلاقات العشر التي رأينا أنّ مصطلح "الكلّيات" يشملها جميعاً؛ لننتخب منها ما ينسجم مع قيد "التشريعية" بهذا المعنى.

ب- تحديد ما ينطبق عليه وصف "التشريعية" من الإطلاقات العشر لمصطلح "الكلّيات":

بتقليب النّظر فيما يمكن إخراجه بقيد "التشريعية" -بمعنى: إنتاج التشريع العملي في غير باب الاعتقاد بطريقة أصولية- من العناصر العشرة التي ينطلق عليها مصطلح "الكليات"، ظهر لي أنّ العناصر الخارجة بقيد "التشريعية"؛ أي: التي لا ينطبق عليها هذا الوصف هي:

- المعتقدات، والقيم، والحقائق الشرعية الفقهية، والشّعائر الإسلامية من حيث هي مَوَاهي غير مضمّنة في أيّ خطاب، بمعنى: من حيث هي أشياء متصوّرة غير مطروحة للتصديق ولا للامتثال، فلا تشريع فيها حالئذٍ، فإذا طُرحت للتصديق والامتثال، وتضمّنها الخطاب الشّرعي على وجه يترتّب عليه أثرٌ متعلِّقٌ بأفعال العباد، صارت متضمِّنة لأحكام، وإذ ذاك تندرج تحت قسم الأحكام الكلّية الآتي ذكره، وتحديد الشقّ المقصود منه.

---

(١) ابن عبد السّلام، عزّ الدّين أبو محمد عبد العزيز. **الإمام في بيان أدلة الأحكام**، تحقيق: رضوان مختار بن غربية، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٨٧م، ص٢٨٤.

- الأدلّة الكلّية: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، من حيث لا يُبحث فيها عن المضامين التشريعية، بل عن حجّيتها، وكونها مصادر استنباط، إثباتاً لنفس تلك الحجية، بغض النظر عمّا يستتبعه ذلك من تشريع فيما بعد.
- الخطط التشريعية،[1] والقواعد الأصولية: فهي كقواعد اللغة، يُتوسَّل بها إلى إنتاج التشريع، لكنّها لا تنتجه بنفسها.
- القواعد بالشكل العامّ: الذي يشمل كلّ الفنون والعلوم أيضاً غير داخلة بهذه السّعة.

فتبقى لدينا خمسة أشياء، هي:

- الأحكام الكلية.
- القواعد الفقهية.
- الأجناس الخمسة للمقاصد العامة: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال.
- المراتب الثلاث للمقاصد: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، ومكمّلات كلّ منها.
- كلّ ما في معنى المقاصد من المصالح والمعاني.

فهذه الخمسة لها علاقة مباشرة بإنتاج التشريع العملي، وبيان ذلك ما يلي:

- **الأحكام الكلّية:**

الأحكام جمع حُكْم، والحكم في اللغة له معان متعدّدة، المناسب منها لسياقنا هو: "القضاء".[2]

---

(١) المقصود بالخطط التشريعية: المصلحة المرسلة، والاستحسان، وسدّ الذرائع، والعرف، ونحوها ممّا يسمّيه البعض "الأدلة التبعية".

(٢) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، مادة "حكم"، ج١٢، ص١٤٠.

وفي الاصطلاح عرّفه الأصوليون بأنّه: "خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلّفين[(١)] طلباً أو تخييراً أو وضعاً،"[(٢)] وعرّفه الفقهاء بأنّه: "أثر خطاب الله..."[(٣)] أو "مدلول خطاب الله..."[(٤)]

والفرق: أنّ الأصوليين اعتبروا الحكم هو نفس الخطاب، والفقهاء اعتبروا الحكم هو أثر الخطاب، والرّاجح قول الفقهاء.[(٥)]

وأساس هذا الترجيح من منظور هذا البحث[(٦)] أنّ المتعلِّق بأفعال العباد هو الأثر، أو المدلول، وليس الخطاب، بمعنى: قد لا يكون الخطاب متعلّقاً بأفعال العباد، ومع ذلك يكون له أثرٌ متعلّقٌ بأفعالهم، كما فيما ذكره الزركشي من استدلال الإمام الشافعي رضي الله عنه بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنۢبَغِى لِلرَّحۡمَٰنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾ [مريم: ٩٢] على أنّ من مَلَك ولدَه عُتق عليه، فالخطاب في هذه الآية متعلّق بالله وصفة من صفاته جل جلاله، لا بأفعال العباد، ولكن الشّافعي رضي الله عنه وجد له أثراً في أفعالهم. وكذلك استدلاله بقوله تعالى: ﴿ٱمۡرَأَتَ فِرۡعَوۡنَ﴾ [التحريم: ١١] على صحّة أنكحة أهل الكتاب.

وهذا المنهج المتوسِّع في استهلاك الطاقة البيانية للنصّ الشّرعي مهما كان مجاله: عقيدياً، أم قصصياً، أم غير ذلك، هو الذي يتبنّاه البحث، وقصرُ الأصوليين "الحكم" على الخطاب المتعلّق بأفعال المكلّفين فقط لا يساعد

---

(١) ولعلّ استبدالها بكلمة "العباد" أولى لتعلّق خطاب الوضع بالصّبيان، وأيضا خطاب التكليف على وجه الندب والتأديب. انظر:
- صدر الشريعة، **التوضيح**، مرجع سابق، ج١، ص٢٦.

(٢) الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج١، ص١٥٦.

(٣) ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، مرجع سابق، ج١، ص١٨.

(٤) الفتوحي، **شرح الكوكب المنير**، مرجع سابق، ج١، ص٣٣٣.

(٥) المطيعي، محمد بخيت. **سلّم الوصول لشرح نهاية السُّول للإسنوي**، بيروت: عالم الكتب، (د. ت.)، ج١، ص٤٧ وما بعدها.

(٦) أي: بغض النظر عن مسوِّغات الترجيح الأخرى، وهي مذكورة في المرجع السابق.

عليه، بل حتّى تعريف الفقهاء إن حملنا كلمة: "المتعلّق" على "الخطاب" لا على "الأثر" لا يساعد عليه. ولتقريب فكرة التوسّع في اقتضاء الخطاب الشّرعي للأحكام؛ أسوق نصّاً لابن عبد السلام في ذلك، وهو قوله تحت عنوان: "أنواع أدلّة الأمر": "كلّ فعلٍ كسبي عظّمه الشّرع، أو مدحه، أو مدح فاعله لأجله، أو فرح به، أو أحبّه، أو أحبّ فاعله، أو رضي به، أو رضي عن فاعله، أو وصفه بالاستقامة أو البركة أو الطِّيب، أو أقسم به، أو بفاعله، أو نصبه سبباً لمحبّته، أو لثوابٍ عاجل أو آجل، أو نصبه سبباً لذكره، أو لشكره، أو لهداية، أو لإرضاء فاعله، أو لمغفرة ذنبه، أو لتكفيره، أو لقَبوله، أو لنصرة فاعله، أو بشارته، أو وَصَف فاعله بالطِّيب، أو وَصَفه بكونه معروفاً، أو نفى الحزن والخوف عن فاعله، أو وعده بالأمن، أو نصبه سبباً لولاية الله تعالى، أو وَصَف فاعله بالهداية، أو وصَفه بصفة مدح كالحياة والنّور والشّفاء، أو دعا الله به الأنبياء، فهو مأمورٌ به،"[1] ثمّ ذكر على هذه الأنواع ثلاثة وثلاثين مثالاً.

و"أثر الخطاب" ستة عشر نوعاً، هي: الإيجاب، والحُرمة، والنّدب، والكراهة، والإباحة، في القسم التكليفي. والسّبب، والشّرط، والمانع، والعلّة، في القسم الوضعي المستقلّ. والصحّة، والفساد، والعزيمة، والرّخصة، والأداء، والقضاء، والإعادة، في القسم الوضعي التابع للتكليفي.[2]

فإذا تقرّر هذا، فكلّ خطاب شرعي له أثرٌ عمليٌّ متعلّق بأفعال العباد طلباً أو تخييراً أو وضعاً، فوصف "التشريعية" منطبقٌ عليه. فإذا لم يختص ببعض المكلّفين دون بعض، ولا ببعض الأحوال أو الأزمان أو الأمكنة دون بعض، ولا بفروع قليلة لا تنتظم كلياً، فهو كلّية تشريعية.

---

(١) ابن عبد السلام، **الإمام في بيان أدلة الأحكام**، مرجع سابق، ص٨٧.

(٢) تقسيم الحكم الوضعي إلى مستقل عن التكليفي، وتابع للتكليفي بديعٌ مستفادٌ من فضيلة العلاّمة محمد الحسن ولد الددو الموريتاني -حفظه الله- من مادّة صوتية له، مضمونها شرح ورقات الجويني في أصول الفقه، وهي متوفّرة في موقعه على الأنترنت: www.dedew.net.

فقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [النساء: ٢٩]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [النساء: ١٣٥]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١]، وقوله: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ [المائدة: ٢]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ [المائدة: ٨٧]، وقوله: ﴿وَلَا تُفْسِدُواْ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا﴾ [الأعراف: ٥٦]، وقوله: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٩]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآىِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٩٠]، وقوله: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧-٨].

وقوله:[1] "إنّما الأعمال بالنّيات"، وقوله: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ"، وقوله: "إنّ الدِّين يسر، ولن يشادّ الدِّين أحدٌ إلاّ غلبه"، وقوله: "المسلمون على شروطهم"، وقوله: "الخراج بالضمان"، وقوله: "ليس لعرق ظالم حقّ"، وقوله: "من غشّ فليس منّي"، وقوله: "من احتكر فهو خاطئ"، وقوله: "إنّما الرّضاعة من المَجاعة"، وقوله: "الولد للفراش، وللعاهر الحجر"، وقوله: "كلّ المسلم على المسلم حرام"، وقوله: "إنّ الله كتب الإحسان على كلّ شيء"، ونحو هذا.

كلّ هذه النصوص تتضمّن أحكاماً عملية كلّية، لا تختصّ بمكلّف دون آخر، ولا بحال أو زمان أو مكان دون آخر، كما لا تختص بفرع واحد، بل تنتظم فروعاً كثيرة، فهي كلّياتٌ تشريعية.

أمّا أضدادُها، والأشياء بأضدادها تتمايز، فنحو قوله تعالى في الطهارة: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ

(١) أسوق هذه النصوص بلا تخريج في هذا الموضع، لكن تخريجها فيما يأتي من تصاريف البحث حيث يتكرّر إيرادها.

صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [المائدة: ٦]، وقوله في الصلاة: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾ [البقرة: ٢٣٩]، وقوله في صيام رمضان: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۚ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤]، وقوله في شعيرة الحَلْق في الحجّ: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا۟ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْىُ مَحِلَّهُۥ ۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: ١٩٦]، وقوله في التمتع بالعمرة: ﴿فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْىِ ۚ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ۗ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٩٦]، وقوله في الجهاد بالمال والنفس: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى ٱلْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا۟ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۚ مَا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٩١﴾ وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ إِذَا مَآ أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَآ أَجِدُ مَآ أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوا۟ وَّأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا۟ مَا يُنفِقُونَ﴾ [التوبة: ٩١-٩٢]، وقوله في أكل الميتة: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٣]، وقوله في كفارة الظهار: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۖ فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة: ٤].

وقوله ﷺ لسهلة بنت سهيل زوج أبي حذيفة في شأن سالم مولاه: "أرضعيه تحرمي عليه، ويذهب الذي في نفس أبي حذيفة"، وقوله لفاطمة بنت قيس: "اعتدّي عند ابن أمّ مكتوم، فإنّه رجلٌ أعمى، تضعين ثيابك"، وقوله للمعسِر الرّاغب في النكاح: "اذهب فقد ملّكتُكها بما معك من القرآن"، وقوله لأبي بردة بن نيار وقد ذبح ضحيته قبل الصلاة، وهو غير مجزئ، ولم يبق له إلاّ جذعة من المعز، وهي في الأصل غير مجزئة: "اجعلها مكانها ولن تجزي عن أحد بعدك"، وإعطاؤه الأعرابي الواقعَ على امرأته في رمضان -وقد عدِم ما يكفّر به- عرقاً من تمر قائلاً له: "أطعمه أهلك"، وعدّه شهادة خزيمة كشهادة رجلين، وقوله: "لا تُقطع الأيدي في الغزو"، وقوله في ادّخار لحوم الأضاحي: "إنّما نهيتكم من أجل الدّافة التي دفّت"، وقوله لأبي ذرّ: "يا أبا ذرّ، إني أراك ضعيفاً، وإني أحبّ لك ما أحبّ لنفسي، لا تأَمَرَنَّ على اثنين، ولا تَوَلّيَنَّ مالَ يتيم."

فهذه النصوص تتضمّن أحكاماً عملية، لكنّها غير مطّردة في كلّ الأحوال، والأزمان، والأماكن، فجاءت مقيّدة بملابسات معينة، وخاصّةً بأصحابها من المكلّفين، غير عامّة للجميع، فليست كلِّيات تشريعية، بل جزئيات.

- القواعد الفقهية:

عرّفها الباحث في كتاب "المحتَكَمات" بأنّها: "قضايا كلِّية، حكمها شرعيٌ عمليٌ منطبقٌ على جزئياتٍ من أبوابٍ شتَّى."[١]

فالقاعدة الفقهية تتفق مع الحكم الكلّي العملي بأنّها هي أيضاً حكمٌ كلِّي عمليٌ، فهي واضحة الصّلة بإنتاج التشريع العملي في غير باب الاعتقاد، ولا يُشكل وصفها بالتشريعية، خصوصاً أنّ الرّاجح صحّة الاحتجاج بها في إنشاء الأحكام،[٢] غير أنّ ذلك ليس بإطلاق، بل يرد عليه التقييد، ووجهه -بعد التذكير بما قلته آنفاً من أنّ الكلّية لا يصحّ الاعتداد بإنتاجها للتشريع حتى تكون قطعية أو قريبة من ذلك، وأمارتها الإجماع، أو قلّة الخلاف، لأنّ البحث موضوعٌ لدراسة الكلِّيات من حيث هي مؤثِّرة لا متأثِّرة، وحاكمة لا محكوماً عليها- أنّ القواعد الفقهية ليست كلّها على هذا الوِزان، فهي تنقسم إلى: نصّية، واجتهادية،

---

(١) هندو، محمّد. **محتَكَمات الخلاف الفقهي من خلال القواعد والمقاصد الشرعية**، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠١٢م، ص١٢١، وانظر: تعريف القاعدة الفقهية في المراجع التالية:
- المقّري، **القواعد**، مرجع سابق، ج١، ص٢١٢.
- مقدِّمة أحمد بن عبد الله بن حميد لقواعد المقّري، المرجع السابق، ج١، ص١٠٧.
- الحموي، **غمز عيون البصائر**، مرجع سابق، ج١، ص٥١.
- الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، مرجع سابق، ج٢، ص٩٦٥.
- الباحسين، يعقوب عبد الوهاب. **القواعد الفقهية**، الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٨م، ص٥٤.
- النَّدْوي، علي أحمد. **القواعد الفقهية**، دمشق: دار القلم، ٢٠٠٩م، ص٤٣، ٤٥.
- الروكي، محمّد. **نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء**، الجزائر وبيروت: دار الصفاء ودار ابن حزم، ٢٠٠٠م، ص٥٣.

(٢) انظر مناقشة حجية القاعدة الفقهية في:
- الباحسين، **القواعد الفقهية**، مرجع سابق، ص٢٦٥ - ٢٨٢.

والاجتهادية منها تنقسم إلى: اتفاقية، أو شبه اتفاقية "جمهورية"، وإلى خلافية،[١] ممّا يدلّ على انشطارها إلى قطعية وظنية، فالمُدْخَل من هذه القواعد في مسمّى الكلّيات التشريعية هو القطعي والقريب منه، أمّا الخلافي فلا، لأنّ المختلَف فيه لا يكون حاكماً على الجميع.[٢]

ومن أمثلة القواعد الفقهية التي تصلح أن تكون "كلِّيات تشريعية":

القواعد الخمس الكبرى: "الأمور بمقاصدها"، و"الضرر يزال"، و"العادة محكّمة"، و"اليقين لا يزول بالشك"، و"المشقة تجلب التيسير".

القواعد النصية، مثل: "الخراج بالضّمان"، "البيِّنة على المدّعي واليمين على من أنكر"، "لا ضرر ولا ضرار"، وغيرها.

القواعد الاتفاقية والجمهورية، مثل: "الضّرر الأشدّ يُزال بالضّرر الأخفّ"، "المصلحة العامّة مقدّمة على المصلحة الخاصّة"، "تصرّف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة"، "الميسور لا يسقط بالمعسور"، وهكذا.

- الأجناس الخمسة للمقاصد العامة: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال:

"المقاصد" لغة جمع "مقصد"، ومادّته "قصد"، ولها في اللغة معانٍ متعددة، منها: استقامة الطّريق، والعَدْل، والاعتماد، والأَمّ، والتوجّه، والوسط والاعتدال،[٣] وكلّها ذات صلة بالمعنى الاصطلاحي.

---

(١) الندوي، **القواعد الفقهية**، مرجع سابق، ص٣٥١ - ٣٥٢. وانظر أيضاً:
- الباحسين، **القواعد الفقهية**، مرجع سابق، ص١٢٥ - ١٣٢.

(٢) وهي بهذا أعمّ ممّا يسمّيه الفقهاء "الكلّيات الفقهية"، وهي العبارات التي تتضمّن أحكاماً فقهية مُصدَّرة بكلمة "كلّ"، فهذه الكلّيات قد تكون قواعد فقهية من حيث استيعاب فروع باب أو أكثر، وقد تكون مجرّد ضوابط فقهية لا يجاوز كلّ منها فرعاً واحداً. انظر:
- الندوي، **القواعد الفقهية**، مرجع سابق، ص٥٣.

(٣) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، مادة "قصد"، ج٣، ص٣٥٣.

أمّا اصطلاحاً، فعرّفها الباحث في كتاب "المحتكمات" بأنّها: الأهداف الكبرى للشريعة الإسلامية، وأسرارها المختصّة بآحاد أبوابها، والمبثوثة عند كلّ حكم من أحكامها.[1]

والتعريف على هذا النّحو يشمل:

- **المقاصد العامّة المرعية في كلّ أبواب التشريع، بحيث لا تجد حكماً من الأحكام إلا وهو راجع إلى أحدها، أو أكثر.**

وهذه المقاصد تتوزّعها الأبعاد الأربعة التي ذكرت في المقدمة، التي شرحتها في "المقاصد العالية"،[2] وهي: وضع الشّريعة بقصد تكليف الإنسان بشكر المنعم. ووضع الشّريعة بقصد إقامة مصالح الحياة وعمارتها. ووضع الشّريعة بقصد إشاعة العدل والإحسان. ووضع الشّريعة بقصد حفظ النظام بقوة السّلطان.

فهذه الأبعاد هي الأطر التي تستوعب مختلف أهداف الشّريعة الكبرى، فهي أعلى جنسية من الأهداف الكبرى من هذا المنظور، وإن شئت فقل: هي القالب الذي توضع فيه. وأعني بالأهداف الكبرى الأجناس الخمسة للمقاصد: الدِّين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، فالأوّل منها -أي: الدِّين- يرجع إلى البعد الأوّل، وفق ما اعتمدته من خيار كونه قسيماً لبقية

(١) هندو، **محتكَمات الخلاف الفقهي**، مرجع سابق، ص٣٤٧. وانظر تعريف المقاصد في:
- الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، المنصورة: دار الكلمة، ١٩٩٧م، ص٧.
- الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم زيد. **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي**، هيرندن ودمشق: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الفكر، ٢٠٠٩م، ص٤٧.
- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٢٥١، ص٤١٥.
- الفاسي، علاّل. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣م، ص٧.
- العالم، يوسف حامد. **المقاصد العامّة للشّريعة الإسلامية**، الرياض وهيرندن: الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤م، ص٧٩.
- اليوبي، محمّد سعد. **مقاصد الشّريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلّة الشّرعية**، الرياض: دار الهجرة، ١٩٩٨م، ص٣٧.

(٢) مخطوط للمؤلِّف، لم يُنشر بعد.

الأجناس، لا قسماً معها، والبقية ترجع إلى البعد الثاني رئاسةً، وإلى الثالث والرابع تفريعاً، باعتبار ما شرحته في "المقاصد العالية" من كون البعد الثاني جذراً للثالث والرابع.

- **المقاصد الخاصّة بكلّ باب، أو بمجموعة من الأبواب، كمقاصد النِّكاح، ومقاصد المعاملات، ومقاصد القضاء، ومقاصد العقوبات... إلخ.**
- **المقاصد الجزئية المتعلِّقة بكل حكم من الأحكام التفصيلية، كالمقصد من مشروعية الرّهن، والمقصد من مشروعية الطلاق، وهكذا.**(١)

فموقع الأجناس الخمسة هو المقاصد العامّة، وهو ظاهر.

فأمّا علاقتها بإنتاج التشريع العملي فبيانها أنّ مصطلح "المقاصد" مرادفٌ في حقيقته لمصطلح "الحكمة"، كما يقول الونشريسي (توفي ٩١٤هـ): "والحكمة في اصطلاح المتشرِّعين هي المقصود من إثبات الحكم أو نفيه،"(٢) ويقول ابن تيمية فيمن أنكر حكم العقل على الأشياء بالحسن والقبح، أنّه: "أنكر ما جاءت به الشّرائع من المصالح والمفاسد، والمعروف والمنكر، وما في الشّريعة من المناسبات بين الأحكام وعللها، وأنكر خاصّة الفقه في الدِّين الذي هو معرفة حكمة الشّريعة ومقاصدها ومحاسنها،"(٣) ويقول الأستاذ الريسوني: "أمّا الحكمة فتستعمل مرادفاً تماماً لقصد الشّارع أو مقصوده."(٤)

وقد ذكر الدكتور عبد العزيز الربيعة أنّه تتبّع مصطلح الحكمة عند الأصوليين فألفاه منطلقاً على أمرين: الأوّل: المعنى المقصود من شرع الحكم، والثاني:

---

(١) انظر هذا التقسيم والأمثلة في:
- الريسوني، **نظرية المقاصد**، مرجع سابق، ص٧ وما بعدها.

(٢) الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى. **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، خرّجه: جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجّي، الرباط: نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٨١م، ج١، ص٣٤٩.

(٣) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج١١، ص٣٥٤.

(٤) الريسوني، **نظرية المقاصد**، مرجع سابق، ص٨.

المعنى المناسب لتشريع الحكم.[١]

قال الأستاذ الرّيسوني: "ولكن هذا الإطلاق [أي: الثاني]... آيلٌ إلى الإطلاق الأوّل، فهو إطلاق مجازي."[٢]

وتتبّع مصطلح "الحكمة" أيضاً الدكتور رائد أبو مؤنس بتوسُّع، وذلك عبر مراحل تطوّره، وفي مختلف مناهج الأصوليين، وخلص إلى تعريفها بأنّها: "المعنى المناسب المقصود للشّارع من شرع الحكم، تحصيلاً لمصلحة المكلّف أو دفعاً للمفسدة عنه،"[٣] سيراً على طريقة الغزالي القائل: "ولسنا نعني بالحِكمة إلاّ العلّة المخيلة والمعنى المناسب."[٤] والدكتور رائد وإن لاحظ تفريق بعض الأصوليين بين المقاصد، والحِكم، والمعاني المناسبة، غير أنّه انتهى في تعريفه المختار إلى اعتبارها شيئاً واحداً كما فعل الغزالي، وهو الحقّ في نظري، بدليل أنّ الأصوليين وإن اختلفت عباراتهم في تعريف المناسِب؛ فإنّهم اتفقوا على تقسيمه إلى ضروري وحاجي وتحسيني، وإلى حفظ الدِّين والنفس والعقل والنسل والمال،[٥] وهذه تقسيمات لنفس المقاصد، ممّا يدلّ على أنّ الأمر واحد، أو آيل للوحدة.

---

(١) الربيعة، عبد العزيز بن عبد الرحمن بن علي. **السبب عند الأصوليين**، الرياض: المؤلف، ١٩٨٠م، ج٢، ص١٧، نقلا عن
- الريسوني، **نظرية المقاصد**، مرجع سابق، ص٩.

(٢) الريسوني، **نظرية المقاصد**، مرجع سابق، ص٩.

(٣) نصري، أبو مؤنس رائد جميل. "التعليل بالحكمة وأثره في قواعد الفقه وأصوله"، "أطروحة دكتوراه، الجامعة الأردنية، ٢٠٠١م"، ص٩٢.

(٤) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **شفاء الغليل في بيان الشَّبه والمخيل ومسالك التعليل**، تحقيق: حمد الكبيسي، بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٧١م، ص٦١٣.

(٥) الشنقيطي، أحمد بن محمود بن عبد الوهاب. **الوصف المناسب لشرع الحكم**، المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ١٤١٥هـ، ص١٨٩ - ١٩٠. وانظر أيضاً:
- السعدي، عبد الحكيم عبد الرحمن أسعد. **مباحث العلة في القياس عند الأصوليين**، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٠م، ص٤١٤.

وإذا كان الأمر هكذا، فلنصطلح على ذلك بحسم، فنقول: المقصد والحكمة والمعنى المناسب[1] هي مسمّيات لشيء واحد، وهو الغاية التي من أجل تحقيقها شُرع الحكم.

وبناءً عليه تكون علاقة المقصد بالحكم الشّرعي هي نفسها علاقة الحكمة والمعنى المناسب به، وهي علاقة إنتاج تشريعي، ووجهها أنّ الحكم إذا عُلّل بالمعنى المناسب "المقصد، الحكمة"، استتبع ذلك وجود الحكم عند وجود مظنة الحكمة، وانتفاءَه عند انتفائها بالكامل. والتعليل بالحكمة هو المذهب الرّاجح الجاري عليه عمل الجماهير من لدن أصحاب النبي ﷺ.[2] وهذا وجه.

ويوجد وجهٌ آخر هو: أنّ العلّة بمعنى "الوصف الظاهر المنضبط الذي شُرع الحكم عنده" اتفق القياسيون أنّها منتجة للأحكام، كما قال الزركشي: "وأكثر الفقهاء متفقون على أنّ العلل تثبت بها الأحكام،"[3] وهذا بناء على التفريق بين "الحكمة" و"العلّة" بكون الأخيرة وصفاً ظاهراً منضبطاً، وذلك أخصّ من الحكمة. على أن بعض الأصوليين يستعملون المصطلحين في نفس المعنى كالشاطبي حيث يقول: "وأمّا العلّة فالمراد بها الحِكم والمصالح التي تعلّقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلّقت بها النواهي."[4]

أقول: حتى لو فرَّقنا بين "الحكمة" و"العلّة" تفهّماً لتوجّس الأصوليين من انفراط عِقد التعليل بمطلق المناسبات العامّة، وحتى لو قلنا -جدلاً-: لا تعليل

---

(١) "المعنى المناسب" هو الحكمة والمقصد، و"الوصف المناسب" هو العلّة، جرياً على اصطلاح المتأخرين.

(٢) غير أنّه مقيّد بقيود، أذكرها في موضعها بحول الله، وانظر في مناقشة المسألة:
- شلبي، محمد مصطفى. **تعليل الأحكام**، بيروت: دار النهضة العربية، (د. ت.)، ص١٣٥ - ١٤٩.
- نصري، **التعليل بالحكمة**، مرجع سابق، ص١٨٩ وما بعدها.

(٣) الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٧، ص٨٤.

(٤) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص٢٦٥.

إلاّ بالعلّة بمعناها الضيِّق، فإنّ العلّة ما كانت لتكون علّة لولا أنّها مظنّة حكمةٍ تقصَّدها الشّارع وتغيّاها، فما كان السّفر ليكون علّةً لقصر الصلاة وفطر رمضان لولا أنّه مظنة المشقّة التي أراد الشّارع رفعها، فعلَّق الحكم بالعلّة "الوصف الظاهر المنضبط" إقامةً للمظِنّة مقام المئِنّة، وقد صرَّح القرافي بهذا فقال: "والحكمة هي التي لأجلها صار الوصف علّة، كذهاب العقل الموجب لجعل الإسكار علّة، ومن الحكمة: اختلاط الأنساب، فإنّه سبب جعل وصف الزّنا سبب وجوب الجلد، وكضياع المال الموجب لجعل وصف السرقة سبب القطع."[(١)] ويقول الغزالي: "إنّ الصبي يولَّى عليه لحكمة، وهي عجزه عن النظر لنفسه، فليس الصِّبا سبب الولاية لذاته، بل لهذه الحكمة."[(٢)]

وقال صاحب المراقي، الشيخ عبد الله بن إبراهيم -رحمه الله-:

ومن شروط الوصف الانضباطُ إلاّ فحكمةٌ بها يُناطُ
وهي التي من أجلها الوصفُ جَرَى علّةَ حُكمٍ عند كلِّ من دَرَى[(٣)]

وإذا كان الأمر هكذا، فإنّ المنتِج الحقيقي للحُكْم إنّما هو الحكمة والمقصد، ولهذا ترى بعض الأصوليين يحرص عند تعريف العلّة على توضيح هذه العلاقة بينها وبين الحكمة، كما في قول ابن الهمام: "العلّة ما شُرع الحكم عنده؛ لحصول الحكمة: جلب مصلحة أو تكميلها، أو دفع مفسدة أو تقليلها."[(٤)] ويعرِّف ابن الحاجب الوصف المناسب بأنّه: "وصف ظاهر منضبط، يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون

---

(١) القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس. **شرح تنقيح الفصول**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: شركة الطباعة الفنية المتحدة، ١٩٧٣م، ص٤٠٦.

(٢) الغزالي، أبو حامد محمّد بن محمّد. **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق: محمّد سليمان الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧م، ج٢، ص٣٥٠.

(٣) الشنقيطي، محمّد الأمين بن محمد المختار. **نثر الورود على مراقي السعود**، تحقيق: علي محمد عمران، الرياض: دار عالم الفوائد، (د. ت.)، ج٢، ص٤٣٤ - ٤٣٥.

(٤) ابن الهمام، **التحرير**، ومعه التقرير والتحبير، مرجع سابق، ج٣، ص١٤١.

مقصوداً من حصول مصلحة أو دفع مفسدة."[1] وهذا يدلّ على اعترافهم بأنّ العلّة الحقيقية إنّما هي: الحكمة، والمقصد،[2] وبناء عليه ذهب الجمهور إلى أنّه: "لا عبرة بالمظِنة مع العلم بانتفاء المئِنة."[3]

وباتّضاح إنتاج المقاصد للتشريع -إجمالاً- يتجلّى وجه اعتبارها "تشريعيةً" بالمعنى المختار.

- المراتب الثلاث للمقاصد: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، ومكمّلات كلّ منها:

جاء النص على كونها كلِّيات عند الشّاطبي كما مرّ، وأذكّر بقوله، وهو: "وأعني بالكلّيات هنا: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات."[4] وقوله: "... المقاصد التي بها يكون صلاح الدّارين، وهي: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات، وما هو مكمِّلٌ لها، ومتمِّمٌ لأطرفها، وهي أصول الشّريعة."[5]

غير أنّ هذه المفردات الثلاث: الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، هي في حقيقتها مراتب للمقاصد باعتبار قوّة الحاجة إليها، وليست في نفسها مقاصد، بل المقاصد هي الأجناس الخمسة، مضافاً إليها مكمِّلاتها، ومكمِّلات مكمِّلاتها على مستوى الفرد والجماعة.

وإذا كان الأمر هكذا، فليس في هذه العبارة إطلاق جديد لمصطلح "الكلِّيات" يختلف عن إطلاقها على "المقاصد"، فما قلناه في العنصر السابق

(١) ابن الحاجب، أبو عمرو عثمان بن عمر. **مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل،** دراسة وتحقيق وتعليق: نذير حمادو، الجزائر: الشركة الجزائرية اللبنانية، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٦م، ج٢، ص١٠٨٥.

(٢) شلبي، **تعليل الأحكام**، مرجع سابق، ص١٣.

(٣) الشنقيطي، **الوصف المناسب**، مرجع سابق، ص٢١٠، والمقصود: المظنة والمئنة في النوع، لا في الأشخاص.

(٤) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص٣٠.

(٥) المرجع السابق، ج١، ص٧٧.

ينطبق تماماً على هذا العنصر من حيث إنتاج المقاصد للتشريع، لكن فيه إضافة مفيدة، وهي عنصر "المكمِّلات"، وهي مقاصد تابعة للأجناس الخمسة، تنتظمها المراتب الثلاث بحسب قوّة الحاجة، ولا شكّ في أنّها بتبعيتها لأجناس المقاصد الخمسة؛ تكون منتجة للتشريع كإنتاجها، بل تكون أقرب إلى إنتاجه، لما سنراه من أنّ الجنس الأضيق أولى بإنتاج التشريع من الجنس الأوسع. وهذه المكمِّلات هي متضمَّن العنصر التالي: "المعاني والمصالح المقصودة للشارع عامّة كانت أو خاصّة".

- كلّ ما في معنى المقاصد من المعاني والمصالح:

مصطلح "المعاني" ليس إلاّ تعبيراً سلفياً عن "المقاصد"، و"العلل" كما قال عبد العزيز البخاري: "والمراد من المعاني: المعاني اللغوية، والمعاني الشّرعية التي تُسمّى "عِللاً"، وكان السّلف لا يستعملون لفظ "العلّة"، وإنما يستعملون لفظ "المعنى"."[١]

أمّا "المصالح"، فجمع مصلحة، وهي في اللغة كالمنفعة وزناً ومعنىً، وهي إمّا حسية أو معنوية.[٢]

وفي الاصطلاح، نذهب إلى ما قاله الغزالي: "نعني بالمصلحة: المحافظة على مقصود الشّرع، ومقصود الشّرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم."[٣]

وقد عرفنا ما بينها وبين الحظوظ "اللذائذ المباحة"، والأهواء "اللذائذ المحرّمة" من فرق حاصله أنّ: المنافع "اللذائذ" التي تسمّى مصالح شرعية إنّما هي التي تحقِّق مقاصد الشّارع في أجناسها الخمسة، ومكمّلاتها على مستوى

---

(١) البخاري، **كشف الأسرار**، مرجع سابق، ج١، ص١٢.

(٢) حسّان، حسين حامد. **نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي**، القاهرة: مكتبة المتنبي، ١٩٧١م، ص٣-٤.

(٣) الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج١، ص٤١٦ - ٤١٧.

الفرد والجماعة؛ أي: إنّ المصلحة الشّرعية أخصّ من المصلحة اللغوية، ومن ثمّ فتقسيم المصلحة إلى معتبرة، وملغاة، هو تقسيم للمصلحة اللغوية، لا للمصلحة الشّرعية، لأنّ الشّرعية لا تكون إلاّ معتبرة، وأمّا ما يسمّى "المصلحة المرسلة" فترجع في حقيقتها إلى المعتبرة، لأنّ السكوت عن إلغائها دليل على اعتبارها؛ إذ السكوت نوعٌ من البيان، ولأنّ شرطها الاندراج تحت أصل عامّ، وما كان كذلك فهو في حكم المعتبر، ولهذا قال الغزالي: "والصّحيح أنّ الاستدلال المرسل في الشّرع لا يُتصوّر؛ حتى نتكلّم فيه بنفي أو إثبات؛ إذ الوقائع لا حصر لها، وكذا المصالح، وما من مسألة تُفرض إلاّ وفي الشّرع دليلٌ عليها، إمّا بالقبول أو بالردّ."[1]

وبهذا التعريف يكون مصطلح "المصلحة" متداخلاً جدّاً مع المصطلحات الآنف ذكرها: الحكمة، والمقصد، والمعنى المناسب. ولهذا يعدِّد الزركشي مسمّيات المناسبة بما يشير إلى عدم الفرق بين هذه الاصطلاحات، فيقول: "ويعبَّر عنها بالإخالة، وبالمصلحة، وبالاستدلال، وبرعاية المقاصد،"[2] ويقول الغزالي: "المعاني المناسبة ما تشير إلى وجوه المصالح وأماراتها... والعبارة الحاوية لها أنّ المناسبة ترجع إلى رعاية أمر مقصود... وما انفكّ عن رعاية أمر مقصود؛ فليس مناسباً..."[3] ويقول: "لسنا نعني بالحكمة إلاّ المصلحة المخيلة المناسبة،"[4] باستثناء التفريق بين المقصد والمصلحة بكون المقصد سابقاً على المصلحة، كما تقول: خرج زيدٌ قاصداً لقاء عمرو، بما يفيد أنّ قصد اللّقاء سابقٌ على اللّقاء نفسه، والمصلحة هي اللّقاء نفسه، وليس في مثل هذه التفريقات أثرٌ على ما يهمّنا من إنتاج التشريع، فسواء قلنا هي نفس المقصود، أم متأخّرة عنه، أم مفضية إليه، كلّ ذلك لا يهمّ، المهمّ إذا كان

---

(١) الغزالي، **المنخول**، مرجع سابق، ص٤٦٠.

(٢) الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٧، ص٢٦٢.

(٣) الغزالي، **شفاء الغليل**، مرجع سابق، ص١٥٩.

(٤) الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٤٩.

تحصيلها يحقِّق مقاصد الشارع، فهي منتجة للتشريع، وفي هذا يقول الغزالي: "وإذا فسَّرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشّرع، فلا وجه للخلاف في اتّباعها، بل يجب القطع بكونها حجّة."(١)

وهكذا نخلص إلى القول: كلّ منفعة حسّية أو معنوية أدرك العقل الربّاني المتخصِّص في علوم الشريعة أنّ تحصيلها يحقّق مقصود الشّارع في حفظ الدِّين أو النفس أو العقل أو النسل أو المال، أو حفظ مكمِّلاتها، أو مكمّلات مكمّلاتها، على مستوى الفرد أو الجماعة، ولم نجد في الشّرع ما يلغيها، فوصف "التشريعية" منطبقٌ عليها.

وهكذا يتضح صدق اتصاف هذه الإطلاقات الخمس بـ"التشريعية"؛ أي: "كونها شرعيةً منتِجةً للتشريع العملي في غير باب الاعتقاد."

ت- تحديد الاعتبارات المقصودة بـ"الكلّية":

الاعتبارات المقصودة بكون الكلية كلية في بحثنا هذا هي: عدم الاختصاص ببعض المكلّفين دون بعض من حيث هم مخاطبون. وعدم الاختصاص بفرع واحد، أو فروع قليلة لا تنتظم كلياً.

وهذان الاعتباران مشروط توفرهما معاً في الحُكم أو المقصد ليكون كلية تشريعية.

الفرع الرّابع: استخلاص التعريف:

بعد هذه المقدِّمات الممهِّدات، أنتهي إلى أنّ الكلّيات التشريعية تؤول إلى قسمين هما:

- الأحكام الكلّية.

- والمقاصد الكلّية، ومكمّلاتها، وما في معناها من الحِكم، والمصالح، والمناسبات.

---

(١) المرجع السابق، ج١، ص٤٣٠.

لأنّ الإطلاقات الخمس الصّادق عليها قيد "إنتاج التشريع" تؤول القواعد الفقهية منها إلى الأحكام الكلية، وتؤول مراتب المقاصد إلى المقاصد، والمعاني والمصالح إلى المقاصد أيضا وإلى مكمِّلاتها، فينتج لنا القسمان المذكوران، وهما إن بديا منفصلين، غير أنّهما في نفس الأمر متلازمان لا ينفكّان، فالحكم إذا كان كلّياً؛ دلّت كلِّيته على الثبات والعموم والاطِّراد، وما كان كذلك يشِجُ العِرْق بينه وبين المقصد منه وَشْجاً لا ينحلّ، ثمّ المقصد إذا كان كلِّياً، استتبعت كلّيته أحكاماً عامّة مطّردة لا تتخلّف، ممّا يوضِّح أنّ علاقة التأثير والتأثر تجري بينهما جَيْئةً وذُهوبا، كلٌّ منهما يؤثِّر في الآخر ويتأثّر به.

وإذا كان الأمر هكذا، فإنّ تعريف "الكلّيات التشريعية" لا يتأتّى إلاّ بالرّسم، والتقسيم،[1] فأقول هي:

خطاب الشّرع القطعيُّ والقريبُ من القطع، المتعلِّق أثرُه بأفعال العباد طلباً أوتخييراً أو وضعاً، غير المختصّ ببعض المكلّفين من حيث هم مخاطَبون دون بعض، والمنتظِم لفروع كثيرة، ومقاصدُ هذا الخطاب القطعيةُ والقريبةُ من القطع؛ المنتظمة لفروع كثيرة.

وبناءً عليه، فإنني أقصدّ بمصطلح "الكلّية التشريعية" تارةً الحكم الكلّي، وتارةً المقصد الكلّي. والأحكام والمقاصد هما شقا الشريعة كما يقول الشيخ علاّل الفاسي: "والشّريعة أحكامٌ تنطوي على مقاصد، ومقاصد تنطوي على أحكام."[2]

---

(١) التعريف بالتقسيم من أنواع التعريف بالرّسم؛ إذ هي ثلاثة: باللفظ، وبالمثال، وبالتقسيم. انظر:
- الميداني، **ضوابط المعرفة**، مرجع سابق، ص٦٣، والتعريف بالتقسيم يُلجِئ إليه كون المعرَّف مركّباً، يصعب حدّه في عبارة جامعة لكلّ أجزائه، كما في كثير من المصطلحات الأصولية، وهو حال مصطلح "الكلّيات التشريعية".

(٢) الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، مرجع سابق، ص٤٧.

ويقول فخر الإسلام البزدوي الذي يعرِّف إتقان المعرفة بالفقه بأنّها: "معرفة النصوص بمعانيها."[(١)]

ويقول الأستاذ الأخضري إذ يعرِّف علم المقاصد بقوله: "هي عبارة حاويةٌ لأحكام المقاصد، ومقاصد الأحكام..."[(٢)]

وبهذا التوضيح أحسب أنّ مصطلح "الكلّيات التشريعية" غدا أكثر ضبطاً ممّا ورد عند الأستاذ الريسوني -حفظه الله-، وهو أَوْحَد من رأيتُه تعرَّض لهذا المركّب بالتعريف، فتارةً وسّع مدلوله فقال: "فكلّ قاعدة كلّية تقتضي أثراً أو فعلاً أو سلوكاً في حياة الإنسان أفراداً أو جماعات، فهي عندي من الكلِّيات التشريعية، وهي نوعٌ من التشريع، ولا تعنيني بعد ذلك التصنيفات، والتقسيمات الفقهية، أو القانونية، أو المدرسية، أو التاريخية."[(٣)]

وتارة ضيّقه فقال: "ولكنّي أعني الآن بالكلِّيات التشريعية: المبادئ والقواعد المتضمِّنة والمنتجة للأحكام العملية، فهي بالدّرجة الأولى وُضعت قواعد لضبط السلوك والتعامل البشري، وما يحتاجه من تحليل، وتحريم، وإيجاب، وإباحة، وقيود، وشروط... يمكن القول بتعبير اصطلاحي: هي قواعد أصولية فقهية كبرى؛ أي: قواعد مرجعية مباشرة لاستمداد الأحكام الشرعية العملية."[(٤)]

ويؤخذ عليه:

- عدم تحديد معنى المباشر وغير المباشر، ومعنى التسلسل والتنزل المنطقي.
- إدراج القواعد الأصولية في مسمّى التشريعية، مع أنّها وسائط لا تنتج الأحكام العملية بنفسها.

---

(١) البخاري، **كشف الأسرار**، مرجع سابق، ج١، ص١٢.

(٢) الأخضري، أبو عبد الرحمن الأخضر الجزائري. **الإمام في مقاصد ربِّ الأنام**، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠١١م، ص٢٥.

(٣) الريسوني، **الكلّيات الأساسية**، مرجع سابق، ص٢٢.

(٤) المرجع السابق، ص١٠٦ - ١٠٧.

ولا شكّ في أنّ الأستاذ لم يسلك في كتابه مسلك التدقيق الاصطلاحي، وإنّما أراد فتح مجال البحث في هذه الفكرة، وقد أخبر عن ذلك صراحة بقوله: "لقد حرصتُ فيما مضى من فصول ومباحث على تجنّب الإيغال في المسائل والتعبيرات الاصطلاحية، والنقاشات التخصصية..."(١)

وقال في نهاية كتابه تحت عنوان "كلمة أخيرة": "هذه الكلمة ليست خاتمة للكتاب، مثلما أنّ هذا الكتاب ليست له مقدِّمة؛ لأنّه هو في نفسه عبارة عن مقدّمة، فهو كلّه مجرّد مقدّمة أو مدخل إلى علم التفسير، وإلى علم أصول الفقه، وإلى علم الفقه، وإلى علم القواعد الفقهية، وهذا الكتاب المقدِّمة هو نفسه بحاجة إلى مزيد من البيان والتكميل."(٢)

٤- ألفاظٌ ذات صلة

لقد تضمّن ما سبق تحريره مصطلحات عدّة ذات صلة بـ"الكلّيات التشريعية"، كالحقائق الفقهية، والعقائد والقيم والشّعائر الإسلامية، والأدلة الكلّية، والأحكام الكلّية، والقواعد الفقهية، والقواعد الأصولية، والخطط التشريعية، والمقاصد، والحِكم، والمناسبات، والعلل، والمعاني، والمصالح، وأحسب أنّ أوجه الصِّلة بينها وبين مصطلح البحث غدت بيِّنة؛ فلا أكرِّرها.

لكن تبقى بعض المصطلحات ذات الاستعمال الشّهير، وذات التداخل أيضاً مع مصطلح الدّراسة، تستأهل أن نقف عندها وقفة عجلى، وهي: العمومات، والأصول، والنظريات.

أ- العمومات:

"العمومات" جمع "عامّ"، ويدلّ في اللغة على: "الطول والكثرة والعلوّ،"(٣)

(١) المرجع السابق، ص١٣٧.

(٢) المرجع السابق، ص١٧٠.

(٣) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج٤، ص١٥، مادة "عم".

وقال الجوهري: "عَمَّ الشيء يعمّ عُموماً: شمل الجماعة،"[1] فيتحصّل أنّه للشمول والاستيعاب، أو للكثرة.

أمّا اصطلاحاً: فمنهم من عرّفه باعتباره من عوارض الألفاظ والمعاني معاً حقيقةً، كابن الحاجب في قوله: "ما دلّ على مسمّيات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقاً ضربةً،"[2] والقرافي في قوله: "صيغة العموم موضوعة للقدر المشترك مع قيد يتبعه بحكمه في جميع موارده."[3]

ومنهم من اقتصر في تعريفه على إبراز كونه من عوارض الألفاظ، لأنّه من عوارضها حقيقة، أمّا المعاني فهو من عوارضها مجازاً عنده، وهم جمهور الأصوليين، كالغزالي إذ قال: "العامّ عبارةٌ عن اللفظ الواحد الدّال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً،"[4] وابن السبكي قال: "العامّ لفظٌ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد."[5]

أمّا من ذهب إلى أنّ العام من عوارض الألفاظ فقط، وليس من عوارض المعاني، لا حقيقة ولا مجازاً، فقوله أبعد الأقوال،[6] وقال الزركشي في تشنيف المسامع: "بل في ثبوته نظر،"[7] أي: عن قائل معروف.

---

(١) الجوهري، **الصِّحاح**، مرجع سابق، ج٥، ص١٩٩٣.

(٢) ابن الحاجب، **مختصر منتهى السؤل والأمل**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٩٦.

(٣) القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس. **العقد المنظوم في الخصوص والعموم**، دراسة وتحقيق: أحمد الختم عبد الله، القاهرة: دار الكتبي، ١٩٩٩م، ج١، ص١٦٤.

(٤) الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج٢، ص١٠٦.

(٥) ابن السبكي، **الإبهاج**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٢.

(٦) المرجع السابق، ج٢، ص٨٢.

(٧) الزركشي، بدر الدّين محمّد بن عبد الله. **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**، تحقيق: أبي عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م، ج١، ص٣٢٧.

ولقد تميَّز الشاطبي بنظرة بديعة إلى مصطلح العامّ؛ إذ نظر إليه باعتبارات ثلاثة:[١]

- باعتبار ما تدلّ عليه الصِّيغ في أصل وضعها على الإطلاق:

أي: باعتبار الحقيقة اللغوية. وهذا الذي يقصده الأصوليون غالباً. ويسمّي الشاطبي هذا الاعتبار: "الأصالة القياسية"، أو "الوضع الإفرادي".

- باعتبار ما يدلّ عليه الاستعمال عربية، أو شرعاً:

سواء كان هذا الاستعمال موافقاً لأصل الوضع، أم مخالفاً؛ أي: باعتبار الحقيقة العرفية، أو الحقيقة الشرعية. ويسمّي الشاطبي هذا الاعتبار: "الأصالة الاستعمالية"، أو "الوضع التركيبي".[٢]

ويرتّب على هذا النظر أنّ ما لا يخطر على البال في عرف الاستعمال عربيةً أو شرعاً لا يكون داخلاً في مدلول اللفظ بالأصالة الاستعمالية، والخارج لا يسمّى إخراجه تخصيصاً، بل بياناً أصلياً. وإذا كان الأمر هكذا، فالعامّ في الاستعمال لا يدخله التخصيص بحال.

فمثلاً: قول الله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥]؛ لا يدخل فيه السموات والأرض والجبال وغيرها بالأصالة الاستعمالية، لأنّا نعلم من استعمال الشّرع قصدَه أنّها تدمّر ما أتت عليه؛ أي: ما مرّت عليه، كما في قوله: ﴿مَا تَذَرُ مِن شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلَتْهُ كَالرَّمِيمِ﴾ [الذاريات: ٤٢].

---

(١) العلَمي، عبد الحميد. **منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي**، الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠١م، ص٢٨٠، وانظر أيضاً:
- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٦٨ وما بعدها.

(٢) وأعتقد أنّ هذا الملفت هو نفسه الذي جعل الإمام الشافعي يقسّم العامّ إلى خمسة أقسام: "ما نزل من الكتاب عامّاً يُراد به العامّ ويدخله الخصوص"، "ما أُنزل من الكتاب عامَّ الظاهر وهو يجمع العامّ والخصوص"، "ما نزل من الكتاب عامّ الظاهر يراد به كلّه الخاصّ"، "ما يبيِّن سياقه معناه"، "ما نزل عامّاً دلّت السنّة خاصّة على أنه يراد به الخاصّ". انظر:
- الشافعي، **الرّسالة**، مرجع سابق، ص١٣٧ - ١٥٢.

- باعتبار استقراء مواقع المعنى، سواء كان للعامّ صيغة لفظية، أم لم تكن له صيغة لفظية:

وهو المسمّى: "العموم المعنوي"، وفي شأنه يقول: "العموم إذا ثبت، فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط، بل له طريقان:

أحدهما: الصِّيغ إذا وردت، وهو المشهور في كلام أهل الأصول.

والثاني: استقراء مواقع المعنى، حتى يحصل منه في الذِّهن أمرٌ كلّي عامّ، فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصِّيغ."(١)

فمثلاً: سدّ الشّارع ذرائعَ الفساد، فلا نجد صيغة لفظية تدلّ عليه؛ أي: لا نجد آية أو حديثاً فيه "سدُّوا الذرائع"، لكن نجد معناه في نصوص كثيرة. وكذلك اعتبار المآل، وتقديم المصلحة العامّة على الخاصّة، وأولوية درء المفاسد على جلب المصالح، وتحمّل الضرر الأخف لدفع الضرر الأشد، وإبطال الحيل، والمعاملة بنقيض المقصود. ولو فرضنا أنّ رفع الحرج مثلاً لم ترد فيه صيغة لفظية كقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] لاستفدناه من عشرات النصوص المتضمّنة لمعنى التخفيف، وقس على هذا.

وهذا النوع من العموم في نفس قوّة العامّ ذي الصِّيغة؛ أي: العامّ اللفظي، بل قد يربو عليه إذا صحّ استقراؤه، واستتبّ للمجتهد اطِّراده، فغدا قطعياً أو قريباً من القطع بحسب نوع الاستقراء. وإذا قطعنا بكون جزئية ما من مشمولاته، فإننا لا نحتاج في معرفة حكمها إلى دليل جزئي كنصّ أو قياس.(٢)

فمذهب الشاطبي في العامّ ليس هو مذهب الحنفية في كون دلالته قطعية، لأنّ خلاف الحنفية والجمهور متواردٌ على نفس زاوية النظر إلى العامّ، وهي بوصفه لفظاً مفرداً ذا دلالة لغوية حقيقية، أمّا الشاطبي فلا يختلف مع الجمهور

---

(١) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٩٨.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص٣٠٤.

في ظنية دلالة هذا العامّ وأنّه يدخله التخصيص بهذا الاعتبار، لكنّه ينفي عن العامّ قَبول التخصيص، ويجعله قطعياً على دلالته بصفة أخرى، هي:

- كونه لفظاً ذا أصالة استعمالية؛ أي: ذا حقيقة عرفية، أو حقيقة شرعية، وفي الوقت نفسه ذا وضع تركيبي لا إفرادي.

- كونه معنى تستبطنه نصوص كثيرة، تتظافر على إفادته بالاستقراء.

فإذا تقرّر هذا؛ فإنّ علاقة "العمومات" بـ"الكلِّيات التشريعية" تنتظم فيما يلي:

أوّلاً: العامّ بوصفه دالاًّ على مسمّيات مشترِكة فيه دفعةً؛ أي: بوضع واحد -سواءً قلنا بالاستغراق، أم بالكثرة- هو على مستوى التصوّر -أي: إذا لم نجعله طرفاً في قضية- نفس "الكلّي المنطقي"؛ أي: ما لا يمنع تصوّره من وقوع الشّركة فيه، فإذا صار موضوعَ قضية؛ أي: محكوماً عليه، تشكّلت منه مع المحمول "المحكوم له"، ومع الحكم: قضية، فإذا كان الحكم شاملاً لكلّ أفراد الموضوع؛ سُمِّيت القضية: "كلّية"، أمّا لو كان الموضوع عامّاً، والحكم لا يشمل كلّ أفراده بل بعضهم؛ فهي قضية "جزئية"، وكذلك لو كان الموضوع خاصّاً.[١]

فإذا كان الحكم في القضية الكلِّية شرعياً ذا أثر متعلّق بأفعال العباد، تشكّلت من ذلك كلّية تشريعية، وهي "الحكم الكلّي العملي" الذي هو أحد قسمي "الكلّيات التشريعية" في بحثنا هذا. وأمّا إذا لم يكن حكم القضية شرعياً، أو كان شرعياً لكن ليس عمليا، فلا تتشكلّ منه "كلِّية تشريعية" بمصطلح البحث.

وبهذا يكون موضِع "العامّ" في "الكلّية التشريعية" كموضِع الموضوع الكلّي المحكوم على جميع أفراده في القضية الكلّية من حيث هو طرفٌ فيها؛ عمومه هو الذي أكسب القضية الصّلاحية لوصف الكلِّية، لأنّه لو لم يكن عامّاً لا يكون الحكم صادقاً على أفراد كثيرين بل على فرد واحد، وحينها لا تكون القضية

---

(١) ولا يُنظر في اعتبار القضية كلّيةً إلى عموم المحمول "المحكوم له" أو خصوصه، فالعبرة بالموضوع فقط.

كلّية، وهذا معنى قول ابن السبكي الذي سبق ذكره: "مدلول العموم كلّية"[1].

ومثال ذلك: قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحۡلَةٗ﴾ [النساء: ٤]، فالمحكوم عليه في الآية وهو الرِّجال المأمورون بالإيتاء المكنّى عنهم بضمير الجمع "الواو" المتصل بفعل الأمر "آتِ": عامّ؛ إذ ضمير الجمع من صيغ العموم.[2] وهذا العموم يُكسب حكم الإيتاء القابلية لصفة الكلّية. وبناءً عليه قلنا: إنّ إيتاء النساء المهور عند النكاح حكمٌ كليّ.

أمّا في قوله تعالى: ﴿وَٱمۡرَأَةٗ مُّؤۡمِنَةً إِن وَهَبَتۡ نَفۡسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنۡ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسۡتَنكِحَهَا خَالِصَةٗ لَّكَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۗ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، فالمحكوم عليه هو النبي ﷺ، ولفظ "النّبي" مفرد محلًّى باللام، لكنّها لام عهد، لا لام جنس؛ إذ المخاطب هو النبي محمّد ﷺ لا غيره، والمفرد المحلّى بلام العهد خاصٌّ لا عامّ،[3] والحكم -بعد تقدير المضمرات- هو: حِلُّ نكاح النبي محمّد ﷺ امرأةً وهبت نفسها له؛ أي: بغير مهر،[4] فدلّنا خصوص لفظ "النبي" على عدم كلِّية حكم نكاح المرأة الواهبة نفسها بلا مهر، بل على جزئيته، لأنّه حكم منطبق على فرد واحد، لا على أفراد كثيرين، فالخصوص سلب الحكمَ الصلاحية لصفة الكلية، واضطرّه للاتصاف بالجزئية.

ونلخِّص فنقول: العلاقة بين العامّ والكلّية التشريعية بصفتها حكماً كلِّيا أنّه طرف القضية الذي يكسب الحكم -ومن ثمّ القضية- الصّلاحية لصفة الكلِّية، بحيث إذا انطبق الحكم على جميع أفراد العامّ، ولم يحتمل التخصيص؛ كان حكماً كلّياً، فإذا انضاف إلى ذلك كون الحكم شرعياً عملياً، كان كلّية تشريعية وفق مصطلح البحث.

---

(١) السبكي، **الإبهاج**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٣.

(٢) الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٤، ص١٨٢.

(٣) المرجع السابق، ج٤، ص١٣٢.

(٤) انظر تفسير الآية في:

- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢١، ص٢٨٩.

ثانياً: بالطريقة نفسها أيضاً يُكسب العامُّ المقصدَ صفة "الكلّية"، فحيث يكون المقصد معلوماً باللفظ؛ يتأهّل ليكون كلّياً بكون اللفظ الدال عليه عامّاً، كحفظ الدّين في قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٩]، وحفظ النفس في قوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١٥١]، وحفظ المال في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء: ٢٩].

فكلّ آية منها تتضمّن ألفاظاً عامّة دلّت على كلّية المقصد بمعنى عدم اختصاصه ببعض الفروع التشريعية دون بعض، إضافة لعدم اختصاص حفظه ببعض المكلّفين، أو بعض الأزمنة أو الأحوال، وذلك بيِّن.

وحيث يكون المقصد معلوماً باستقراء مواقع المعنى إن لم نجد صيغة لفظية دالة عليه، كفهمنا من وصف النّكاح بالميثاق الغليظ، ومن تحريم نكاح المتعة، ومن أمر الأزواج بمعاشرة النّساء بالمعروف، وأمرهم بالصّبر عليهنّ إن كرهوا منهنّ شيئاً، ومن تحريم طلب المرأة الطلاق في غير بأس، ومن إيقاع طلاق الثلاث واحدة، ومن عدم إيقاع طلاق المغلَق عليه، ومن تشريع العِدّة والرّجعة، ومن الترغيب في الإصلاح بين الأزواج عند الخصومة: قصدَ الشّارع إلى تأبيد آصرة النّكاح ما أمكن.(١)

فهذا المعنى عند كلِّ حكم ممّا ذكرنا مستضمَرٌ مستضمَن، لكن لمّا استبطنته كلُّ هذه الأحكام، وألفيناها أحكاماً في النّكاح والطلاق، صار كما لو قيل باللفظ: "أبِّدوا النّكاح إلاّ ما تعذّر"، فهو كالعامّ اللفظي في سريانه -بعد مِثْل هذا الاستقراء- على كلّ أحكام النّكاح ذات الصِّلة.

فهذا العموم المعنوي أكسب المقصد صفة "الكلّية"؛ أي: عدم الاختصاص بحُكم ممّا ذكرنا أو لم نذكر دون غيره ممّا يندرج تحت باب النّكاح وله صلةٌ بتأبيدِ آصرته، وعدم الاختصاص ببعض المكلّفين دون بعض.

---

(١) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٤٣٩.

لكن تجدر الإشارة إلى أن العامّ الواحد في الموضع الواحد إذا لم يتكرّر بلفظه أو بمعناه، ولم يتأكّد، ولم ينتشر، ولم يقترن به ما يقطع احتمال تخصيصه، لا تتشكّل منه القضية الكلِّية القطعية الحاكمة المهيمنة على جزئيات التشريع كما سأذكر في بحث الخصائص بحول الله؛ إذ أخلص إلى أنّ العمومات نوعان: نوعٌ قطعي، ونوع ظني، والأوّل هو الذي تنبني عليه الكلِّيات، لا الثاني. وإذا كان الأمر هكذا، فما أوردته من أمثلة مقتصراً على موضعٍ واحدٍ للعامّ، صحَّ ابتناء الكلّية التشريعية عليه، باعتبار ذلك الموضع واحداً منْ مواضع أخرى في نفس ذلك العموم لم أذكرها، لا باعتباره موضعاً منفرداً لم يتكرّر قط، فما من مثال ممّا ذكرت إلاّ وقد تكرّر، وتأكّد، وانتشر في غير ما موضع لفظاً أو معنى.

فإذا اتضحت العلاقة بين العمومات اللفظية والمعنوية وبين الكلّيات التشريعية "أحكاماً ومقاصد"؛ فليُعلم أنّ هذه العلاقة هي نقطة الارتكاز التي جعلت الإمام الشاطبي يحثّ على طرد أصل التعميم في النّصوص الشّرعية بناءً على الأصالة الاستعمالية للكلام وعلى وضعه التركيبي، ويحذِّر من إضعافه بكثرة التخصيص، لما في ذلك من تهوين كلّية الكلّيات، وتقويض قوّتها الدلالية التي تستوعب الزّمان والمكان؛ إذ لم يصغها الشّارع الحكيم في قالب الكلّية إلاّ لهذا الغرض، ومن ثمّ رفَض عبارة "ما من عامّ إلاّ وقد خُصّ"، واعتبرها تفضي إلى شناعة، وهي: "إبطال الكلِّيات القرآنية، وإسقاط الاستدلال به [أي: القرآن] جملةً، إلاّ بجهة من التساهل وتحسين الظن، لا على تحقيق النظر والقطع بالحكم، وفي هذا إذا تُؤمِّل توهين الأدلّة الشّرعية وتضعيف الاستناد إليها."(١)

وكذلك انتقد ابن عاشور وَلَع بعض الفقهاء بكثرة التخصيص والتقييد، لأنّهم يناقضون بذلك طريقة الشارع في صوغ الأحكام عامّةً مطلقةً مريداً بها إطلاقَها وعمومَها، فيقول: "وكذلك المجملات والمطلقات التي في القرآن معظمها مرادٌ إطلاقه وإجماله، ولكن الفقهاء أعنتوا أنفسهم في تطلّب بيان المجمل وتقييد

---

(١) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٩٢، وسنرجع إلى هذه النقطة بشيء من التفصيل عند الكلام على خصائص الكلّيات، وأنّها لا تقبل التخصيص.

المطلق بحمل اللفظ المطلق في موضع على مقيّد في موضع آخر وإن لم يكونا من نوع واحد، ولهم في ذلك طرائق."[1]

ب- الأصول:

الأصول جمع أصل، وهو في اللغة: أسفل الشيء، وأساسه الذي ينبني عليه، أو يتفرّع عنه.[2]

أمّا في الاصطلاح، فيتعدّد تعريفه بتعدّد ما عليه يُطلق؛ إذ لمصطلح "الأصل" استعمالات كثيرة، أهمّها: الدليل، والحالة المستمرّة، والمستصحَب، والرّاجح، والمقيس عليه.[3]

وبالنّظر في هذه السعة الاستعمالية التي تشبه سعة مصطلح "الكلّيات"، ودون التوغّل في تعريف كلّ هذه المسمّيات بالتفصيل؛ يلوح لي أنّ أبرز علاقة بين المصطلحين هي الترادف؛ أي بين الكلِّيات التشريعية وأغلب هذه الإطلاقات، ويُعرف ذلك بالنظر في سياق الاستعمال.

فالأصل بمعنى الدّليل ينطبق على الكلّية التشريعية بصفتها منتجة للتشريع، غير أنّها دليل كلّي، لا جزئي، والأصل بمعنى الحالة المستمرّة ينطبق عليها باعتبارها موضوعةً بغرض الاستمرار، غير منظور فيها إلى تخلُّف آحاد الصُّور والجزئيات، والأصل بمعنى المستصحَب من حُكم أو معنى أو عموم ثابتٍ لدينا بيقين عند طريان شكّ في تغيره[4]، تنصلح الكلِّيات التشريعيةً

(١) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٣٢٠ - ٣٢١.

(٢) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، مادة "أصل"، ج١١، ص١٦.

(٣) الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج١، ص٢٦. وانظر أيضاً:

- الفتوحي، **شرح الكوكب المنير**، مرجع سابق، ج١، ص٣٩ - ٤٠.

(٤) انظر في تعريف الاستصحاب وأنواعه:

- البغا، مصطفى ديب. **أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي**، دمشق: دار القلم، دار العلوم الإنسانية، ٢٠٠٧م، ص١٨٦.

-أحكاماً ومقاصد- باعتبارها مصوغةً على وجه الثبات والاطّراد والديمومة لأن تكون أصولاً مستصحبة في محالِّ الشكّ، والأصل بمعنى الرّاجح ينطبق على الكلّيات التشريعية باعتبارها حاكمة على الجزئيات وراجحة عليها عند التعارض إذا تعذّر الجمع.

فيبقى المقيس عليه ولا تكون الكلّية التشريعية أصلاً بهذا المعنى، لأنّها إمّا حكم كلِّي، أو مقصد كلّي، والقياس أركانه أربعة: الأصل، والفرع، والعلّة، وحكم الأصل، فإذا استعرنا هذه الأركان للقياس الواسع، تحلّ الكلّية التشريعية باعتبارها حكماً كلِّياً في موضع حكم الأصل، وباعتبارها مقصداً كلِّياً في موضع العلّة، فلا موضع لها في المقيس عليه الذي هو "الأصل".

ت- النظريات الفقهية:

يعرِّفها الأستاذ الدريني بقوله: "هي مفهومٌ كلِّيٌ قوامه أركان، وشرائط، وأحكام عامّة، يتّصل بموضوع معيَّن، بحيث يتكوّن من كلّ أولئك نظام تشريعي ملزم، يشمل بأحكامه كلّ ما يتحقق فيه مناط موضوعه."(١)

ويعرِّفها الأستاذ الزرقا بقوله: "نريد من النظريات الفقهية الأساسية تلك الدساتير والمفاهيم الكبرى التي يؤلِّف كلّ منها على حدة نظاماً حقوقياً موضوعياً منبثاً في الفقه الإسلامي كانبثاث أقسام الجملة العصبية في نواحي الجسم الإنساني، وتحكم عناصر ذلك النظام في كلّ ما يتّصل بموضوعه من شُعَب الأحكام."(٢)

ومثالها: نظرية العقد، ونظرية المِلْك، ونظرية الحقّ، ونظرية الضمان، ونظرية المؤيِّدات، ونظرية الظروف الطارئة، ونظرية التعسّف، ونظرية الباعث، ونظرية العرف، وغيرها.

---

(١) الدريني، فتحي. **النظريات الفقهية**، دمشق: جامعة دمشق، ١٩٩٧م، ص١٤٠.

(٢) الزرقا، **المدخل الفقهي العامّ**، مرجع سابق، ج١، ص٣٢٩.

إنّ النظرية الفقهية بهذا المفهوم هي وحدةٌ موضوعيةٌ تشبه ما يُسمّى في الدِّراسات الأكاديمية "المادّة"، أو "المساق"، أو "الوحدة"، فهي تجمع شتات موضوع فقهي معيَّن، وتتحدَّث عن مضامينه من كلّ زاوية، وعن مصطلحاته، وأحكامه، وقواعده، وشروطه، وفروعه، وما إلى ذلك من متعلّقاته.

وبناءً عليه، فإنّ العلاقة بين النظرية والكلّية التشريعية هي علاقة عموم وخصوص وجهي، بمعنى: كلّ منهما أعمّ من الآخر من وجه، وأخصّ من وجه، فالكلّيات التشريعية باعتبارها أحكاماً ومقاصد لا تختصّ بباب معيّن، بل بكلّ أبواب الشّريعة، وهي أعمّ من النظريات الفقهية من حيث اختصاص كلٍّ منها بموضوع واحد لا أكثر، فتكون النظرية آيلة إلى تلك الأحكام والمقاصد الشاملة لجميع الأبواب، والكلّيات التشريعية باعتبارها أحكاماً ومقاصد خاصّة ببعض الأبواب، فالّتي تختصّ بالبيوع أخصّ من النظرية الفقهية من حيث كونها جزءاً من مباحث نظرية البيوع مثلاً.

ثانياً: أنواع الكليات التشريعية، ومراتبها

١- أنواع الكليات التشريعية باعتبار التعريف:

بالنظر إلى تعريف "الكلِّيات التشريعية" بالتقسيم الذي ذكرته آنفاً، لتعذّر تعريفها بالحدّ الجامع المانع في عبارة واحدة، فإنّها تنشطر إلى نوعين، هما: الأحكام، والمقاصد.

أ- الأحكام الكلّية:

وقد سبق تعريفها لغة واصطلاحاً، وبيان وجه كونها "كلّية"، وكونها "تشريعية"، فلا أكرِّر ذلك.

ب- المقاصد الكلّية:

وقد سلف تعريفها لغة واصطلاحاً، وبيان وجه كونها "كلّية"، وكونها "تشريعية".

٢- أنواع الكليات التشريعية باعتبار استيعاب الأقسام، والأبواب، والفروع:

أ- الكلّيات التشريعية العامّة:

وهـي الأحـكام الكلّيـة، والمقاصـد الكلّيـة التـي لا تختـصّ بقسـم مـن أقسـام التشـريع،[١] ولا ببـاب مـن أبوابـه، بـل تنتـج فروعـاً عمليـة فـي مختلـف الأقسـام والأبـواب.

وأقصد بـ"القسم": الجزء من أجزاء الفقه الحاوي لأبواب متعددة، فالفقه مجزّأٌ بإجماع الفقهاء إلى قسمين هما: "العبادات، والمعاملات،"[٢] وبعضهم يفرِّع عن "المعاملات" جزءاً آخر أو أجزاء، فتغدو القسمة ثلاثية كما عند ابن عابدين (توفي ١٢٥٢هـ) من الحنفية: "العبادات، والمعاملات، والعقوبات،"[٣] أو رباعية كما اختار القرافي من المالكية: "العبادات، والمعاملات، والجنايات، والأقضية،"[٤] أو "العبادات، والمعاملات، والمناكحات، والجنايات" كما عند الشافعية،[٥] وغير ذلك من أنواع الأقاسيم.

---

(١) أي: الفقه، مع التنبيه إلى أن بعض المؤلفين يفرِّق بين "التشريع" و"الفقه"، بناء على شمول "التشريع" للعمليات والعلميات، أمّا "الفقه" فخاصّ بالعمليات، أو بناء على أنّ "التشريع" يختص بالمنصوص عليه، و"الفقه" يختصّ بالمجتهد فيه، ونحن نرادف بينهما من باب إطلاق الكلّ على الجزء، وهو مجاز كما ذكرنا. انظر:
- شلبي، **المدخل في الفقه الإسلامي**، مرجع سابق، ص٣٣.
- القرضاوي، يوسف. **مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣م، ص٢٢.

(٢) موسى، محمد يوسف. **المدخل لدراسة الفقه الإسلامي**، القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٩م، ص١٠٥.

(٣) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. **ردّ المحتار على الدُرّ المختار**، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٢م، ج١، ص٧٩.

(٤) القرافي، **الذخيرة**، مرجع سابق، ج١٣، ص٢٣١.

(٥) الرّملي، أبو العباس أحمد بن حمزة الأنصاري. **فتاوى الرّملي**، جمعها: ابنه شمس الدّين محمّد الرّملي، القاهرة: المكتبة الإسلامية، (د. ت.)، ج١، ص٣ - ٤.

والباحث يستحسن قسمة الفقه إلى سبعة أجزاء، هي: العبادات، والمعاملات المالية، والأحوال الشّخصية، والجنايات، والأقضية، والأحكام السّلطانية "نظام الحكم، أو السياسة الشرعية"، والجهاد "سِلْماً وحَرْبا؛ أي: دعوةً وقتالاً"، وهو قريبٌ ممّا يسمّى بلغة العصر: العلاقات الدولية، أو النظام العالمي.

وأقصد بالباب: ما هو أخصّ من القسم، وهو الذي يعرِّفه الحطّاب (توفي ٩٥٤هـ) بقوله: "اسمٌ لطائفة من المسائل مشتركة في حكم، وقد يعبَّر عنه بالكتاب، أو بالفصل."(١)

مثال ذلك: أبواب العبادات، وهي: الطهارة، والصّلاة، والزّكاة، والصّيام، والحجّ.

وأبواب المعاملات المالية، ومنها: البيع، والسَّلَم، والقَرض، والشَّركة، والقِراض، والإجارة، إلخ.

وأبواب الأحوال الشخصية، ومنها: النّكاح، والطّلاق، والإيلاء، والظهار، والرّضاع، إلخ.

فإذا وضح هذا، فمثال الكلّيات التشريعية العامّة في شطرها الأوّل؛ الأحكام الكلِّية، قول الله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقوله: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ [المائدة: ٢]، وقوله: ﴿وَلَا تُفْسِدُواْ فِي ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا﴾ [الأعراف: ٥٦]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٩٠]، وقوله: ﴿وَٱفْعَلُواْ ٱلْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الحج: ٧٧]، وقوله: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الزُّمر: ٧]، وقوله: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧-٨].

(١) الحطّاب، أبو عبد الله محمّد بن محمّد. **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٢م، ج١، ص٤٣.

وقول النبي ﷺ: "إنّما الأعمال بالنّيات،"(١) وقوله: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ،"(٢) وقوله: "إنّ الدِّين يسر، ولن يشادّ الدِّين أحدٌ إلاّ غلبه،"(٣) وقوله: "من غشّ فليس منّي،"(٤) وقوله: "إنّ الله كتب الإحسان على كلّ شيء،(٥) وغيرها من النصوص المستوعبة لأقسام التشريع، وأبوابه.

وفي شطرها الثاني؛ المقاصد الكلِّية:

- الأبعاد القصدية الأربعة: شكر المنعِم، وإقامة مصالح الحياة وعمارتها، وإشاعة العدل والإحسان، وحفظ النظام بقوة السلطان.

- الكلِّيات الخمس: حفظ الدّين، والنّفس، والعقل، والنسل، والمال.

ب- الكلّيات التشريعية الخاصّة:

وهي الأحكام الكلّية، والمقاصد الكلّية المختصة بقسم من أقسام التشريع، أو بباب من أبوابه.

فمثال الكلّيات التشريعية الخاصّة؛ في شطرها الأوّل؛ الأحكام الكلّية، قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱرۡكَعُواْ وَٱسۡجُدُواْ وَٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمۡ﴾ [الحج: ٧٧]، مختصّ

---

(١) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. **الجامع المسند الصحيح "صحيح البخاري"**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ، كتاب: بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي، حديث رقم ١، ج١، ص٦.

(٢) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الصُّلح، باب: إذا اصطلحوا على صُلح جور فالصُّلح مردود، حديث رقم ٢٦٩٧، ج٣، ص١٨٤.

(٣) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الإيمان، باب: الدِّين يُسر، حديث رقم ٣٩، ج١، ص١٦.

(٤) مسلم، أبو الحسين ابن الحجّاج. **المسند الصحيح المختصر "صحيح مسلم"**، تحقيق وترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.)، كتاب: الإيمان، باب: قول النبي ﷺ: "من غشّنا فليس منّا"، حديث رقم ١٠٢، ج١، ص٩٩.

(٥) مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الصّيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب: الأمر بإحسان الذبح والقتل وتحديد الشفرة، حديث رقم ١٩٥٥، ج٣، ص١٥٤٨.

بقسم العبادات، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ﴾ [النساء: ٢٩]، وقوله: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِ﴾ [النساء: ٤]، مختصّ بباب النكاح من قسم الأحوال الشّخصية، وقوله ﷺ: "إنّما الرّضاعة من المَجاعة؛"[١] مختصّ بباب الرضاع من قسم الأحوال الشخصية، وهكذا.

ومثال الكلِّيات التشريعية الخاصّة، في شطرها الثاني؛ المقاصد الكلِّية:

مقاصد العبادات المختصّة بها دون غيرها من أقسام التشريع وأبوابه، وقد ذكر شيئاً منها سلطان العلماء عزّ الدِّين بن عبد السّلام في كتابٍ له بعنوان "مقاصد العبادات"، وقال في الاستهلال: "قاعدة: مقصود العبادات كلِّها التقرّب إلى الله عز وجل،"[٢] فيكون هذا المقصد كلِّياً في جميع أبواب العبادات. وقال عن مقاصد الصّلاة: "ومقصودها الأعظم تجديد العهد بالله."[٣] وقال عن مقاصد الصّوم: "للصّوم فوائد: رفع الدّرجات، وتكفير الخطيئات، وكسر الشّهوات، وتكثير الصّدقات، وتوفير الطّاعات، وشكر عالِم الخفيات، والانزجار عن خواطر المعاصي والمخالفات."[٤]

وقال ابن عاشور: "وفي الصِّيام حكمة عظيمة لاشتماله على فوائد كثيرة نفسانية وجسمانية، فالنفسانية منها: التخلّق بالصّبر على أشدّ اللذّات تعلّقاً بالجبلّة وأكثرها انبعاثاً في النفس، ومنه التخلّق بقوّة الإرادة على ترك المحبوب وارتكاب مصاعب الأمور... وأمّا الجثمانية فمنها: التعويد بتغيير أنظمة المعيشة..."[٥] وذكر أشياء كثيرة.

---

(١) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: النكاح، باب: من قال لا رضاع بعد حولين، حديث رقم ٥١٠٢، ج٧، ص١٠.

(٢) ابن عبد السّلام، عزّ الدّين أبو محمد عبد العزيز. **مقاصد العبادات**، تحقيق: عبد الرحيم أحمد قمحية، حمص: مطبعة اليمامة، ١٩٩٥م، ص١١.

(٣) ابن عبد السلام، **مقاصد العبادات**، مرجع سابق، ص١٤.

(٤) المرجع السابق، ص٣٦.

(٥) ابن عاشور، محمّد الطّاهر بن محمد. **كشف المُغَطّى من المعاني والألفاظ الواقعة في المُوَطّا**، تحقيق: طه بن علي بوسريح، تونس والقاهرة: دار سحنون ودار السلام، ٢٠٠٧م، ص١٦١.

وهكذا في مقاصد الزّكاة، ومقاصد الحجّ، ومقاصد الطهارة.

- مقاصد المعاملات المالية. وقد حصرها ابن عاشور في خمسة قائلاً: "والمقصد الشّرعي في الأموال كلّها خمسة أمور: رواجها، ووضوحها، وحفظها، وثباتها، والعدل فيها."[١]

وقال ابن العربي (توفي ٥٤٣هـ) فيما تؤول إليه المناهي الشرعية في المعاملات المالية: "ولا تخرج عن ثلاثة أقسام، وهي: الرِّبا، والباطل، والغرر."[٢]

- مقاصد أحكام الأسرة "الأحوال الشّخصية". وهي عند ابن عاشور: "إحكام آصرة النكاح، ثمّ إحكام آصرة القرابة، ثمّ إحكام آصرة الصِّهر، ثمّ كيفية انحلال ما يقبل الانحلال من هذه الأواصر الثلاث."[٣]

- مقاصد الجهاد: ويجمعها: "جعل الأمّة قوية، مرهوبة الجانب، مطمئنة البال."[٤]

- مقاصد العقوبات: تأديب الجاني، وإرضاء المجني عليه، وزجر المقتدي بالجناة.[٥]

- مقاصد الأبواب في هذه الأقسام، مثل: مقصد التوثيق في باب الرّهن، ومقصد دفع الضّرر المستدام في باب الطلاق،[٦] ومقصد المواساة ومساعفة المعوزين وإغناء المقترين في عقود التبرّعات،[٧] وهلمّ جرّا.

---

(١) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٤٦٤.

(٢) ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله. **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م، ج١، ص٣٢٤.

(٣) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٤٣٠.

(٤) المرجع السابق، ص٤٠٥.

(٥) المرجع السابق، ص٥١٦.

(٦) المرجع السابق، ص٤١٥.

(٧) المرجع السابق، ص٤٨٧.

٣- أنواع الكليات التشريعية باعتبار ما منه استُفيدت:

أ- الكلّيات التشريعية اللفظية:

وهي الأحكام الكلّية، والمقاصد الكلّية المستفادة من نصِّ الشّارع لفظاً. ومثالها في الأحكام الكلّية ما سبق ذكره من الآيات والأحاديث. وفي المقاصد الكلّية ما سلف الإلماع إليه من استفادة حفظ الدِّين من قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِۚ﴾ [الأنفال: ٣٩]، وحفظ النفس من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۚ﴾ [الأنعام: ١٥١]، وحفظ المال من قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ﴾ [النساء: ٢٩].

وهكذا سواء في الكلّيات العامّة، أم في الكلّيات الخاصّة.

ب- الكلِّيات التشريعية المعنوية، أو الاستقرائية:

وهي الأحكام الكلّية، والمقاصد الكلّية المستفادة من استقراء مجموع معانٍ غير مباشرة لنصوص الشّارع. وكلِّيتها مبنية على عروض العموم للمعاني كعروضه للألفاظ،[1] اتفاقاً، وخلافهم إنّما هو في حقيقية عموم المعاني أو مجازيته، أمّا نفي عمومها بالكلية، فلا يُعرف قائله بالتعيين، وفي ثبوته شكّ كما نقلت عن الزركشي في التشنيف،[2] ويدلّ على تواطؤ الأئمّة على إثبات عموم المعاني -سواءً بالحقيقة أم بالمجاز- عبارات كثيرة، منها:

قول الغزالي: "اعلم أنّ العلّة إذا ثبتت، فالحكم بها عند وجودها حكم بالعموم، فإنّه إذا ثبت أنّ الطُّعْم علّة، انتظم منه أن يقال: كلّ مطعوم ربوي، والسفرجل مطعوم، فكان ربوياً... وكذلك في كلّ علّة دلّ الدّليل على كونها مناطاً للحكم، فينتظم منها قضية عامّة كلّية، تجري مجرى عموم لفظ الشّارع، بل

---

(١) القرافي، **العقد المنظوم**، مرجع سابق، ج١، ص١٤١.

(٢) الزركشي، **تشنيف المسامع**، مرجع سابق، ج١، ص٣٢٧.

أقوى، لأنّ عموم اللفظ مُعرَّضٌ للتخصيص، والعلّة إذا كانت عبارة عن مناط، كانت جامعة لجميع أوصافها وقيودها، فلم يتطرّق إليها تخصيص؛ إذ يكون تخصيصها نقضاً لعمومها."(١)

وقال الزركشي: "الذي يفيد العموم إمّا أن يفيده من جهة اللّغة، أو العرف، أو العقل."(٢)

وقال ابن القيم: "والعلم بمراد المتكلِّم يُعرف تارةً من عموم لفظه، وتارةً من عموم علّته، والحوالة على الأوّل أوضح لأرباب الألفاظ، وعلى الثاني أوضح لأرباب المعاني والفهم والتدبّر."(٣)

وقال الشّاطبي: "العموم إذا ثبت، فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط، بل له طريقان: أحدهما: الصِّيغ إذا وردت، وهو المشهور في كلام أهل الأصول. والثاني: استقراء مواقع المعنى، حتى يحصل منه في الذِّهن أمرٌ كلّي عامّ، فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصِّيغ."(٤)

وقال الأستاذ الدريني: "الأصل المعنوي العامّ هو المستقرأ من مواقع معناه في عدّة نصوص خاصّة، لاحظه المشرِّع في تصرّفاته في بناء أحكام جزئية عديدة عليه، بحيث أمكن اعتباره مقصوداً شرعياً ثابتاً على سبيل القطع، أو على سبيل الظنّ الغالب تبعاً لنوع الاستقراء."(٥)

---

(١) ليس هذا باطلاق؛ لأنّ الراجح جواز تخصيص العلّة بما لا يعني نقضها، كما في قاعدة الاستثناء، لكنّ الاستثناء استثناء، والأصل المحافظة على العموم، وسنتكلّم عن ذلك في موضوع خصائص الكلِّيات. وكلام الغزالي انظره في:
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **أساس القياس**، تحقيق: فهد محمّد السدحان، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٣م، ص٤٣ - ٤٤.

(٢) الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٤، ص٨١.

(٣) ابن القيم، **إعلام الموقِّعين**، مرجع سابق، ج١، ص١٦٨.

(٤) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٩٨.

(٥) الدريني، **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله**، مرجع سابق، ج١، ص١٢٠، هامش (٤).

ويدلّ عليه أيضاً النقاش المعروف في تخصيص العلّة، فهو يستضمن اتفاقاً على عروض العموم للمعاني، لأنّ العلّة معنى، ولا يناقَش تخصيصُها إلاّ إذا ثبت عمومها.

فإذا تقرّر هذا، ولو على سبيل الإيجاز، فمثال الأحكام الكلّية المعنوية: سدّ الشّارع ذرائع الفساد، من حيث هو حكم، فإنّا نستفيده من مثل: تحريم الخلوة بالأجنبية، والأمر بغضّ البصر، وبالصّوم لمن لم يستطع الباءة، ونهي النّساء عن التبرّج، وعن الخضوع بالقول، وعن الضّرب بأرجلهنّ ليُعلم ما يخفين من زينتهنّ، وأمرهنّ بالتَّفَل[1] إذا خرجن، كلّ ذلك سدّاً لذريعة الإثارة، المُذْكِية للطّمع في الوصال المستلذّ بالحرام، الملقاة فيه مسؤولياتُ النكاح وتبعاته.

وقد ذكر ابن القيم تسعةً وتسعين دليلاً عليه، ثم قال: "ولنقتصر على هذا العدد من الأمثلة الموافق لأسماء الله الحسنى التي من أحصاها دخل الجنة، تفاؤلا بأنّه من أحصى هذه الوجوه، وعلم أنّها من الدِّين، وعمل بها؛ دخل الجنة."[2]

وبعض القواعد الفقهية، من حيث هي أحكام كلّية معنوية، مثلاً قاعدة "العادة محكَّمَة":[3] مستفادة من المواطن المتعدّدة المأمور فيها بالردّ إلى العرف، كقوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وقوله: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[البقرة: ٢٣٣]، وقوله: ﴿وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًۢا بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[البقرة: ٢٣٦]، وقوله: ﴿وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: ٦]، وقوله: ﴿وَأْتَمِرُوا۟ بَيْنَكُم بِمَعْرُوفٍ﴾ [الطلاق: ٦]، وقوله ﷺ لهند بنت عتبة: "خذي ما يكفيك

---

(١) وهو ترك الطِّيب. انظر:
- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج١١، ص٧٧، مادة "تفل".

(٢) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج٣، ص١٢٦.

(٣) السيوطي، جلال الدِّين عبد الرّحمن بن أبي بكر. **الأشباه والنظائر**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م، ص٨٩.

وولدك بالمعروف؛"[1] أي: من مال زوجها أبي سفيان، ولو بغير إذنه، وغيرها من النصوص.

وقس على هذا كلّ ما ثبت من الأحكام الكلّية بتعميم معانٍ جزئية مستفادة من نصوص جزئية.

ومثال المقاصد الكلّية المعنوية: مقصد إنتاج الثروة، ودلّت عليه معانٍ جزئية استبطنتها نصوصٌ جزئية بالنسبة لهذا المقصد، مثل قوله ﷺ: "ما من مسلم يزرع زرعاً، أو يغرس غرساً، فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلاّ كان له به صدقة،"[2] وقوله: "إن قامت على أحدكم القيامة وفي يده فَسْلة فليغرسها،"[3] وقوله: " ما أكل أحدٌ طعاماً قطّ خيراً من أن يأكل من عمل يده، وإنّ نبيّ الله داود عليه السلام كان يأكل من عمل يده،"[4] وقوله: "لأن يأخذ أحدكم حبله؛ فيأتي بحزمة الحطب على ظهره؛ فيبيعها؛ فيكفّ الله بها وجهه؛ خيرٌ له من أن يسأل الناس أعطوه أو منعوه،"[5] وقوله: "من أحيا أرضاً ميتة فهي له،"[6] والإذن في بعض المعاملات المنتجة للثروة مع تضمّنها ليسير الغرر، كالمزارعة، والمساقاة،

(١) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: النفقات، باب: إذا لم ينفق الرّجل...، حديث رقم ٥٣٦٤، ج٧، ص٦٥.

(٢) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: المزارعة، باب: فضل الزّرع والغرس...، حديث رقم ٢٣٢٠، ج٣، ص١٠٣.

(٣) الشيباني، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل. **المسند**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرين، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م، حديث رقم ١٢٩٠٢، ج٢٠، ص٢٥١، قال شعيب الأرنؤوط "محقِّق المسند": "إسناده صحيح على شرط مسلم." انظر:
- المرجع نفسه، الموضع نفسه.

(٤) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: البيوع، باب: كسب الرّجل وعمله بيده، حديث رقم ٢٠٧٢، ج٣، ص٥٧.

(٥) المرجع السابق، كتاب: الزكاة، باب: الاستعفاف عن المسألة، حديث رقم ١٤٧١، ج٢، ص١٢٣.

(٦) مالك، أبو عبد الله ابن أنس. **الموطأ**، رواية: يحيى الليثي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٥م، كتاب: الأقضية، باب: القضاء في عمارة الموات، حديث رقم ١٤٢٤، ج٢، ص٧٤٣.

والمغارسة، والمضاربة،[1] وقال عمر رضي الله عنه: "اتّجروا في أموال اليتامى لا تأكلها الزّكاة،"[2] ونحوها.

مقصد منع الغرر في المعاوضات:[3]

دلّ عليه نهي النبي ﷺ عن المزابنة، وعن المحاقلة، وعن المخابرة، وعن بيع الجزاف بالمكيل، وعن بيعتين في بيعة، وعن بيع الملامسة، والمنابذة، وعن بيع الحصاة، وعن بيع حبل الحبلة، وعن بيع ما ليس عندك، وعن بيع الثمار قبل بدوّ صلاحها، وعن تصرية الإبل والغنم، وتقييد السَّلَم بالكيل المعلوم، والوزن المعلوم، والأجل المعلوم، وقوله للرّجل الذي ينخدع في البيوع: "إذا بايعت فقل: لا خلابة،"[4] وشَرْع الخيارات، وهلمّ جرّا.

مقصد ترويج المال:[5]

دلّ عليه قوله تعالى: ﴿كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ﴾ [الحشر: ٧]، وهو في سياق قسمة الفيء على غير أهل الجيش، بل على الأصناف المذكورة في قوله: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [الحشر: ٧]؛ إبطالاً لعادة الجاهلية في استئثار قائد الجيش وأعوانه بذلك، كما قال ابن غنمة يخاطب بسطام بن قيس سيد بني شيبان وقائدهم في أيامهم:

لك المرباعُ منه والصَّفايا ... وحكمُك والنشيطةُ والفضولُ[6]

---

(١) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٩٢.

(٢) مالك، **الموطأ**، مرجع سابق، كتاب: الزّكاة، باب: زكاة أموال اليتامى والتجارة لهم فيها، حديث رقم ٥٨٨، ج١، ص٢٥١.

(٣) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٩١.

(٤) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: البيوع، باب: ما يُكره من الخداع في البيع، حديث رقم ٢١١٧، ج٣، ص٦٥.

(٥) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٤٨٠.

(٦) وانظر تفسير الآية في:

- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢٨، ص٧٦.

ودلّ عليه الإذن في عدم كتابة التجارة الحاضرة في قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ونهي النبي ﷺ عن بيع الطعام قبل قبضه، وعن بيع الطّعام بالطّعام نسيئة، وعن الاحتكار، وعن تلقي الرّكبان، وعن بيع الحاضر للبادي، وغير ذلك.

وحَسَنٌ أن أنبّه إلى أنّ الكلّية التي وردت فيها صيغة لفظية غير قطعية ثبوتاً أو دلالة، لا تغني تلك الصيغة عن الاعتضاد بمواقع المعنى الذي تتضمّنه تلك الكلية، وذلك من حيث القطعية، فالصيغة اللفظية إن لم يكن ثبوت نقلها قطعياً كشأن بعض أخبار الآحاد، أعوزنا للقطع بها الاعتضادُ بمواقع المعنى الثابتة بالاستقراء التامّ أو الأغلبي، فمثلاً قوله ﷺ: "لا ضرر ولا ضرار"(١) صيغة لفظية مضمونها نفي الضّرر، وهو معنى كلي، غير أنّ هذا الحديث ظني الثبوت باعتباره خبر آحاد، وليس راقياً إلى أحاديث الصحيحين، لكنّا مع ذلك نقطع أنّ نفي الضّرر كلِّية تشريعية، وهو قطعٌ مستفاد بالاستقراء المعنوي لنصوص كثيرة، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟﴾ [البقرة: ٢٣١]، وقوله: ﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةٌۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، وقوله: ﴿وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾[البقرة: ٢٨٢]، وقوله: ﴿مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ﴾ [النساء: ١٢]، وقوله: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [النحل: ١١٥]، وقوله: ﴿فَٱسْتَجَبْنَا لَهُۥ فَكَشَفْنَا مَا بِهِۦ مِن ضُرٍّ﴾ [الأنبياء: ٨٤]، وقوله: ﴿وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا۟ عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق: ٦]، وفي البخاري عن البراء رضي الله عنه قال: لمّا نزلت: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ٩٥]؛ دعا رسول الله ﷺ زيداً، فجاء بكتف فكتبها، وشكا ابن أمّ مكتوم ضرارته، فنزلت: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُو۟لِى ٱلضَّرَرِ﴾ [النساء: ٩٥]،(٢) وقوله ﷺ:

---

(١) مالك، **الموطأ**، مرجع سابق، كتاب: الأقضية، باب: القضاء في المرفق، حديث رقم ١٤٢٩، ج٢، ص٧٤٥.

(٢) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الجهاد والسِّير، باب: قول الله تعالى: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُو۟لِى ٱلضَّرَرِ﴾، حديث رقم ٢٨٣١، ج٤، ص٢٤.

"من ضارّ ضارّ الله به، ومن شـّق شـقّ الله عليه،"[١] وهلمّ جرّا.

٤- أنواعها باعتبار قوة الثبوت:[٢]

يرى الباحث تقسيمها بهذا الاعتبار إلى قسمين: قطعية، ومُطَمْئِنة.[٣]

وحيث علمنا أنّ الأحكام الكلّية، والمقاصد الكلّية تُستفاد إمّا من صيغة لفظية مباشرة، وإمّا من معانٍ جزئية يتشكّل من مجموعها عمومٌ معنوي: فما يُستفاد من اللّفظ: القطع مشروطٌ فيه من ناحيتين: ناحية النقل، وناحية الدّلالة، وما يستفاد من تتبّع المعاني الجزئية: القطع مشروطٌ فيه من ناحية الاستقراء.

وإذا كان الأمر هكذا، فلنفرد لكلٍّ من الثلاثة: "النقل، والدلالة، والاستقراء" عنصراً نشرح فيه سبيلَ الظّفر بالقطع فيها، فإن لم يكن فبالثَّلَج والطمأنينة، حتى إذا لم يبق إلاّ مجرّد الظنّ، اغتنينا عن التعويل عليه في بناء الكلّيات.[٤]

ولكن قبل ذلك لا بدّ من تحديد مدلول هذين المصطلحين: "القطع، والطمأنينة"، فإنّي ما هممتُ بتحبير تلكم العناصر حتى سمعتُ للنزاع في الألفاظ قعقعةً وارتجاجاً، فخفت أن يذهب الكلام أدراجاً، وتُطفئ ريح ذاك النِّزاع السِّراجَ، فأقول: يستعمل الأصوليون مصطلح "القطع" في معنيين:[٥]

الأوّل هو: نفي مطلق الاحتمال، سواءً ما كان ناشئاً عن دليل، أم عن غير دليل.

---

(١) الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. **الجامع الكبير "سنن الترمذي"**، تحقيق: أحمد محمّد شاكر وآخرين، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٥م، كتاب: البرّ والصّلة، باب: ما جاء في الخيانة والغشّ، حديث رقم ١٩٤٠م، ج٤، ص٣٣٢، قال الترمذي: "هذا حديث حسن غريب"، نفس المرجع.

(٢) أقصد بالثبوت: ثبوت النقل، والدلالة معاً.

(٣) أقول: "مطمئنة" احترازا من مطلق "الظنية"، فليس مطلق الظنّ ممّا تنبني عليه الكلِّية التشريعية، بل لا بدّ من بلوغ أعلى مراتب الظن.

(٤) وسنذكر في الموضوع القادم لماذا يُشترط القطع، والدنوّ منه في الكلّيات التشريعية.

(٥) الشتري، سعد بن ناصر بن عبد العزيز. **القطع والظن عند الأصوليين**، الرياض: دار الحبيب، ١٩٩٧م، ج١، ص١٨.

والثاني هو: نفي الاحتمال الناشئ عن دليل، أمّا غير الناشئ عن دليل، فلا يمنع من قطعية القطع على هذا الوجه.

وبلغة أخرى يقسِّمه بعضهم إلى: قطع منطقي، وقطع ذاتي، وقطع موضوعي:[1]

فالمنطقي أو "الرّياضي" هو: العلم بقضية معيّنة علماً لا شكّ فيه، مع العلم باستحالة ما يخالف تلك القضية، فهو مركّب من علمين، ولا يكون قطعا إلاّ باجتماعهما معاً، ومثاله: قولنا: إنّ الثلاثة أقلّ من الستة، وإنّ شخصاً واحداً لا يكون في مكانين، وإنّ شخصين لا يجتمعان في موضع، ونظائر ذلك.

والذّاتي: هو العلم بقضية معيّنة علماً لا شكّ فيه عند الشّخص، لكن بغضّ النظر عن العلم باستحالة ما يخالفها في الواقع، وعن المسوّغات الموضوعية التي تثمر ذلك العلم.

ويبدو أنّ هذا النوع ليس قطعاً باعتبار مطابقة الواقع، لكن باعتبار درجة التصديق الحاصلة في نفس الشّخص، وقد يكون في غاية المناقضة للواقع، كالعقائد الباطلة مثلاً، يجزم بها أصحابها، وهي في الواقع كاذبة، فعدُّه من مراتب القطع إضافي إلى الشّخص، لا إلى الواقع، فيظهر لي أن نخرجه من التقسيم.

والموضوعي: هو العلم بقضية معيّنة علماً لا شكّ فيه، بناءً على كافّة المسوّغات الموضوعية "الواقعية" التي تشهد بذلك، وإن لم نعلم باستحالة ما يناقضه.[2]

فـ "الموضوعي" يختلف عن "المنطقي" في أنّه لا قطع فيه باستحالة كذب المعلوم لدينا، كما أنّه يعتمد على المسوّغات الموضوعية التي تشهد به،

---

(١) الصّدر، محمّد باقر. **الأسس المنطقية للاستقراء**، بيروت: دار التعارف، ١٩٨٦م، ص٣٢٢ وما بعدها. وانظر أيضاً:

- الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج١، ص٩٣.

(٢) التعريفات متصرَّفٌ فيها بعبارة تقرِّب الفهم، ومأخوذة ممّا جاء في كتاب "الأسس المنطقية للاستقراء".

لا على المنطق الرّياضي المجرّد، ويختلف عن "الذاتي" في أنّه لا يتجاهل المبرِّرات الموضوعية التي تشهد له، فعلى هذا؛ لا يكون مخالفاً للواقع في ضوء تلك المسوّغات.

ويبدو أنّ هذا النوع الموضوعي، هو المعبّر عنه بنفي الاحتمال الناشئ عن دليل، لا نفي مطلق الاحتمال، ولو أسميناه: "القطع العادي"؛(1) أي: المأخوذ من مجاري العادات، لكان حسناً جدّاً.

ويختلف الأصوليون فيشترطون القطع؛ بأيِّ المعنيين يشترطونه(2) فمنهم من يشترطه بالمعنى الأوّل، ومن ذلك قول الرّازي: "والعلم اليقيني لا يقبل التقوية، لأنّه إن قارنه احتمال النقيض، ولو على أبعد الوجوه، كان ظنّاً، لا علماً، وإن لم يقارنه ذلك لم يقبل التقوية،"(3) ومنهم من يشترطه بالمعنى الثاني، كابن تيمية، وابن القيم، والشاطبي، يقول ابن تيمية فيما

---

(1) ومصطلح "القطع العادي" مستعمَلٌ عند الشّاطبي في مواضع، منها قوله في مسألة اتخاذ الأسباب وتركها: "... العامل فيها إذا اعتمد على جريان العادات، وكان الغالب فيها وقوع المسبّبات عن أسبابها، وغلب على الظن ذلك... وكذلك إذا بلغ **مبلغ القطع العادي**؛ فواجبٌ عليه أن يتسبَّب". أنظر:

- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص٢٠٦.

وقوله في أقسام الفعل الذي فيه مصلحة للنفس ومضرّة للغير: "ما يكون أداؤه إلى المفسدة قطعياً، أعني: **القطع العادي**، كحفر البئر خلف باب الدّار في الظلام؛ بحيث يقع الداخل فيه بلا بد". انظر:

- المرجع السابق، ج٢، ص٣٤٨.

وشبيه به قوله في العموم المعتبر في الشريعة: "من الأمر الملتفَت إليه إجراء القواعد على **العموم العادي**، لا العموم الكلِّي التامّ الذي لا يتخلّف عنه جزئي ما... فليكن على بال من النّظر في المسائل الشّرعية أنّ القواعد العامّة إنّما تُنزَّل على **العموم العادي**". انظر:

- المرجع السابق، ج٣، ص٢٦٥ – ٢٦٨.

(2) أقصد: بالمعنى المنطقي: وهو نفي مطلق الاحتمال، أم بالمعنى الموضوعي: وهو نفي الاحتمال الناشئ عن دليل، أمّا القطع الذاتي فقد أخرجناه.

(3) الرّازي، فخر الدّين محمّد بن عمر. **المحصول في علم الأصول**، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧م، ج٥، ص٤٠٠.

يدلّ على رفضه لمذهب الرازي: "فتجد أبا عبد الله الرازي يطعن في دلالة الأدلة اللفظية على اليقين، وفي إفادة الأخبار للعلم، وهذان هما مقدّمتا الزندقة."[1] واعتبر ابن القيم نفي القطع عن الأدلّة السمعية بسبب ما يتطرّق إليها من الاحتمالات البعيدة طاغوتاً من الطواغيت التي تهدم الدِّين، فقال: "الفصل الرابع والعشرون: في ذكر الطواغيت الأربعة التي هدم بها أصحاب التأويل الباطل معاقل الدِّين، وانتهكوا بها حُرمة القرآن، ومحوا بها رسوم الإيمان، وهي قولهم: إنّ كلام الله، وكلام رسوله أدلةٌ لفظيةٌ لا تُفيد علماً، ولا يحصل منها يقين،"[2] وقال الشاطبي: "إنّ مجاري العادات قطعية في الجملة وإن طرَّق العقلُ إليها احتمالاً، فكذلك العبارات، لأنّها في الوضع الخطابي تماثلها أو تقاربها."[3]

ونقطة الاختلاف هذه منهجيةٌ جدّاً، تتفيّأ ظلالها على أصول الفقه برُمَّتها، وإنّ التخندق مع هؤلاء القوم أو أولئك لَيَسْتعقِبُ التزامات كثيرة، منها ما نحن بصدده من القول بقطعية الكلّيات التشريعية. وإذا كان كذلك، فإني لا أتردّد برهة في الانضمام إلى الجماعة الثانية من الأصوليين الشّارطين القطع؛ إذ يشرطونه بمعنى انتفاء الاحتمال الناشئ عن دليل، لا مطلق الاحتمال؛ أي: بالمعنى الموضوعي أو العادي للقطع، لا بالمعنى المنطقي أو الرِّياضي.

والدّافع لذلك أنّ تفسير القطع بالخلوّ عن مطلق الاحتمال مآلُه وخيم، وهو تهوين الأدلّة الشّرعية وتضعيف حجّيتها، وقد ذكر الشّاطبي في المسألة الرّابعة من كتاب لواحق الاجتهاد وهي بعنوان: "الاعتراض على الظواهر غير مسموع" وجوهاً خمسةً في اطِّراح هذا القول، وعدم التعويل عليه، أقتطع منها قولَه: "لو جاز الاعتراض على المحتمِلات لم

---

(١) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٤، ص١٠٤.

(٢) ابن القيم، أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر. **الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة**، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، الرياض: دار العاصمة، ١٤٠٨هـ، ج٢، ص٦٣٢.

(٣) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٥، ص٤٠٤.

يبـق للشّـريعة دليـلٌ يُعتمـد، لـورود الاحتمـالات وإن ضعفـت، والاعتـراض المسـموع مثلـه يُضعـف الدّليـل، فيـؤدّي إلـى القـول بضعـف جميـع أدلّـة الشّـرع أو أكثرهـا، وليـس كذلـك باتفـاق."[1]

فهذا كشْفُ السِّجاف عن مصطلح "القطع"، فماذا عن مصطلح "الطمأنينة"؟

والجـواب: أنّ مصطلـح "الطمأنينـة" يُسـتعمل أيضـاً فـي معنييـن،[2] بـل لعلّـه فـي ثلاثـة:

الأوّل: الدلالة على رتبة في الإدراك هي أزيد من القطع العادي الموضوعي.[3]

الثاني: الدلالة على رتبة في الإدراك هي نفسها القطع العادي، فتكون أقلّ من القطع "المنطقي".

الثالث: الدلالة على رتبة في الإدراك هي أعلى مراتب الظنّ، فهي أنقص من القطع العادي.

فأمّا الأوّل: فهو المستعمل في القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾[البقرة: ٢٦٠]، وقوله على لسان الحواريِّين أصحاب عيسى عليه السلام: ﴿قَالُوا نُرِيدُ أَن نَّأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَن قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾[المائدة: ١١٣]، وقوله: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨].

وأمّا الثاني، والثالث: فاستعملهما السّادة الحنفية، فمن الثاني: قول صدر الشّريعة: "واعلم أنّ العلماء يستعملون العلم القطعي في معنيين: أحدهما ما يقطع الاحتمال أصلاً، كالمُحكم، والمتواتر، والثاني: ما يقطع الاحتمال النّاشئ

(١) المرجع السابق، ج٤، ص٣٢٥.

(٢) الشتري، **القطع والظن عند الأصوليين**، مرجع سابق، ج١، ص٥٩.

(٣) وهـو مبني علـى القـول بتفـاوت القطـع، وذلـك محلّ خـلاف بيـن الأصولييـن، والرّاجـح القـول بالتفـاوت. انظـر:
– المرجع السابق، ج١، ص٢٧ – ٣٧.

عن الدليل... فالأوّل يسمّونه: علم اليقين، والثاني: علم الطمأنينة،"[1] ومنه قول البخاري: "ولكنّا نعني بالطمأنينة اليقين هاهنا، لأنها تطلق على اليقين أيضاً لاطمئنان القلب إليه."[2]

ومن الثالث قول صدر الشّريعة فيما يفيده كلٌّ من الخبر المتواتر، والخبر المشهور، وخبر الآحاد "أي: الغريب، أو الفرد": "والأوّل: يوجب علم اليقين... والثاني: يوجب علم طمأنينة، وهو علم تطمئنُّ به النفس، وتظنّه يقيناً، لكن لو تؤمِّل حقّ التأمّل، عُلم أنّه ليس بيقين."[3]

والتفريق بين الثاني والثالث عسير؛ إذ الحنفية أنفسهم تارة يعتبرونه ظنّاً راجحاً، وتارة قطعاً -أي: عادياً-، كما توحي بذلك عبارة الصَّدر نفسِه: **"وتظنّه يقيناً"**، وسبب ذلك هو شدّة التقارب بين أعلى مراتب الظن وأدنى مراتب اليقين، كما قال العلامة الميداني: "ودون مرتبة اليقين مرتبة -الظنّ الرَّاجح... وهو الذي يقارب اليقين، حتَّى لا يكاد يخطر على الفكر أنَّ نقيضه ربَّما كان ممكناً."[4]

ولحسم المراد بالمصطلح في دراستنا نقول: نعني بالطمأنينة: أعلى مراتب الظنّ، وهو الظن الرّاجح والغالب الذي يُتاخم القطع العادي، فيكون كطَفِّ المكيال، ليس بينه وبين الامتلاء إلاّ قليل.[5]

فإذا تقرّر هذا، فإنّ الكلّيات التشريعية القطعية: هي الأحكام الكلّية، والمقاصد الكلّية الثابتة ثبوتاً قطعياً؛ أي: قطعاً عادياً.

والكلّيات التشريعية المُطَمْئنة: هي الأحكام الكلّية، والمقاصد الكلّية الثابتة ثبوتاً راجحاً قوياً قريباً من القطع.

---

(١) صدر الشريعة، **التوضيح**، مرجع سابق، ج١، ص٢٤٢.

(٢) البخاري، **كشف الأسرار**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٦٣.

(٣) صدر الشريعة، **التوضيح**، مرجع سابق، ج٢، ص٤.

(٤) الميداني، **ضوابط المعرفة**، مرجع سابق، ص١٢٥.

(٥) وهو مبني على أن الظن يتفاوت، كما أن القطع يتفاوت، وهو المختار.

فالآن أرجع إلى بيان سُبُل الظّفر بالقطع أو بالطمأنينة في الكلّيات التشريعية، وقد ذكرنا كيف تتوزّع ذلك عناصرُ ثلاثة هي: النقل، والدلالة، والاستقراء.

أ- النقل:

المنقول إمّا قرآن، أو سنة. فأمّا القرآن فقاطع الثبوت بالإجماع،[1] لحصول نقله بالتواتر، ولا ينبغي استثارة شُبَه لا يُجنى منها إلاّ التهوُّك والتشكُّك. وأمّا السنّة فقسمان: قسم منقول بالتواتر، فهو قطعي، وهذا عزيز، وقسمٌ منقول بآحاد الرّواة، فيُقال: إنّه ظني مهما توفّرت فيه شروط الصحّة، بسبب احتمال الخطأ إبّان تحمّل ألفاظ المرويات أو معانيها، أو إبّان أدائها، وبسبب احتمال الكذب وإمكان التواطؤ عليه عادةً حال كون العدد قليلاً، وهذا القسم هو غالب السنّة. وإذا كان احتمال الكذب قد أقصاه المحدِّثون باشتراط العدالة، والعدل عادةً لا يكذب، فاحتمال الغلط لا يقصيه اشتراط الضّبط، وإنّما يخفّف منه، ولهذا قالت عائشة -رضي الله عنها- وقد اشتهر عنها ردّ بعض المرويات لشكّها في ثبوتها عن النبي ﷺ:[2] "إنّكم لتحدِّثوني عن غير كاذبين ولا مكذَّبين، ولكنّ السّمع يخطئ."[3]

ومن هنا تبدأ إشكالية القطع في البروز، وقد استتبع القول بظنية أخبار الآحاد معتركات عقيدية وأصولية وفقهية محمومة، يتعلّق منها بدراستنا بحث التقابل بين خبر الواحد والكلّية التشريعية، فحيث مثَّلنا للكلّية التشريعية بوصفها حكماً كلّياً بأحاديث متعددة لا تعدو أن تكون أخبار آحاد، نكون قد أجزنا ضمنياً أن يكون خبر الواحد كلّية تشريعية، وحيث يقال: إنّه ظني، مع ما ألمعنا إليه من

---

(١) نقله كافّة الأصوليين، وانظر مثلا:
- ابن حزم، أبو محمّد عليّ بن أحمد. **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: أحمد محمّد شاكر، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط. ١، ١٩٨٠م، ج١، ص٩٥ - ٩٦.

(٢) وهي التي جمعها الزركشي في كتابه: "الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة".

(٣) مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الكسوف، باب: الميّت يعذّب ببكاء أهله عليه، حديث رقم ٩٢٩، ج٢، ص٦٤١.

أنّ الكلّيات التشريعية منظورٌ إليها في بحثنا بوصفها مؤثِّرة لا متأثِّرة، وحاكمة لا محكوما عليها، ولا يتحصّل ذلك إلاّ إذا كانت قطعية، وقريبة من القطع، يلوح أنَّ الجناحَ قد عزَّه شَرَكُ التناقض.

والجواب: لا يعدّ البحثُ خبر الآحاد كلِّية تشريعية بإطلاق؛ أي: من حيث هو خبر آحاد مجرّد، وإنّما يعدّه كذلك بقيد احتفافه بقرائن ترقِّيه إلى رتبة القطع بثبوته، أو الطمأنينة القريبة من القطع.

وهذا القيد مبني على أنّ أخبار الآحاد ليست رتبة واحدة، بل هي مراتب، وفي هذا يقول ابن القيم: "خبر الواحد بحسب الدّليل الدّال عليه، فتارة يُجزم بكذبه لقيام دليل كذبه، وتارة يُظنّ كذبه إذا كان دليل كذبه ظنياً، وتارة يتوقّف فيه، فلا يترجّح صدقه ولا كذبه إذا لم يقم دليل أحدهما، وتارة يترجّح صدقه ولا يجزم به، وتارة يجزم بصدقه جزماً لا يبقى معه شكّ، فليس خبر واحد يفيد العلم ولا الظن؛"(١) أي: بإطلاق.

وبالنظر في النقاش الدائر في مسألة: ماذا يفيد خبر الواحد؟(٢) يمكننا الجزم بأنّ خبر الواحد لا يفيد القطع بإطلاق، ولكنّه يقبل الترقي لإفادة القطع، وذلك مرتهنٌ بقوّة القرائن المحتفّة به، والقول: إنّه لا يفيد إلاّ الظنّ بالغةً ما بلغت هذه القرائن لا شكّ في غلطه،(٣) وقد مثّل الأصوليون لإمكان القطع بثبوت أخبار منقولة عن الواحد والآحاد إذا احتفّت بها القرائن بأمثلة

---

(١) ابن الموصلي، شمس الدِّين محمّد بن محمّد البعلي. **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطّلة**، تحقيق: سيّد إبراهيم، القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠١م، ص٥٥١.

(٢) وانظر هذا النقاش بأسلوب منصف رصين عند:
- الريسوني، **نظرية التقريب والتغليب**، مرجع سابق، ص٥٥ - ٨٠.

(٣) وبهذا أكون قد تراجعت عمّا قلته في كتاب "**محتكمات الخلاف الفقهي**": "لا يمكن لخبر الواحد مهما كان قطعيَّ الدَّلالة أن يستقلَّ بتقرير حكم أو معنًى شرعيٍّ قطعي"، ص٣١٤، فالصحيح أنّه قد يرقى لذلك، وأتراجع أيضاً عن قولي هنالك: "إنّ الحكم الذي يتتجه خبر الواحد استقلالا عمّا يعضده ويقوّيه من أدلّة الشّرع الأخرى لا يمكن إلاّ أن يكون جزئياً"، ص٣١٥، والصّحيح أنّه قد يكون كلّياً كما أخلص في هذه الدّراسة.

متعددة، ومنها قول الجويني: "لا يتوقّف حصول العلم بصدق المخبرين على حدّ محدود، وعدد معدود، ولكن إذا ثبتت قرائن الصِّدق ثبت العلم به، فإذا وجدنا رجلاً مرموقاً، عظيم الشّأن، معروفاً بالمحافظة على رعاية المروءات، حاسراً رأسه، شاقّاً جيبه، حافياً، وهو يصيح بالثبور والويل، ويذكر أنّه أصيب بوالده أو ولده، وشُهدت الجنازة، ورُؤي الغسّال مشمِّراً يدخل ويخرج، فهذه القرائن وأمثالها إذا اقترنت بإخباره تضمّنت العلم بصدقه، مع القطع بأنّه لم يطرأ عليه خَبَل وجِنَّة."(١)

وكان ابن تيمية دقيقاً جدّاً عندما قال: "الصّحيح أنّ خبر الواحد قد يفيد العلم إذا احتفّت به قرائن تفيد العلم."(٢)

فمسألة القطع بخبر الواحد هي مسألة قرائن؛ قرائن يتعيّن لَمْلَمَتُها، ووزنها في كلِّ خبر على حِدَته، لكن لا مناص من الاعتراف بأنّه أمرٌ يعْتَوِره قدرٌ عظيم من النسبية والقابلية للاختلاف في تقوية القرائن وتضعيفها.

فإذا قيل: ها قد نقضتَ غزلكَ بالمصراع الأخير، وأهدرتَ التزامكَ بألا يكون الكلّي كلّياً ما دام نُهْزَةً لاختلاف المختلفين، قلت: بل ثمّت مستعصَم، وهو تلقّي الأمّة للخبر بالقبول، والمقصود بالأمّة أصحاب الشّأن بفَتْن الأخبار وتعييرها، وهم أهل الحديث خاصّة في القرون الخمسة الأولى. وههنا قيدٌ مهمّ، وهو: لا ينبغي لمجتهدي الأمّة من الفقهاء والأصوليين -خاصّة بعد انفصال هذه العلوم عن بعضها- إلاّ أن يكونوا تبعاً لأهل الحديث الأُوَّل في قبول الخبر وردّه من حيث الثبوت،(٣) فإنّهم بوصفهم أهلَ خبرة بالصّنعة، إذا تواطأوا على قبول

(١) الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص٥٧٦.

(٢) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج١٨،ص٤٠.

(٣) أمّا الفهم والدلالة فشيء آخر، وانظر إلى صنيع الإمام مالك ﷺ عندما أثبت في الموطّأ حديث الخيار -مثلاً- ثمّ تأوّله في العمل، ممّا ينبيك أنّ الغلَق الذي قد يعرض للمجتهد في فهم الحديث والعمل به لا يجيز له الطّعن في ثبوته إذا استجمع شرائط الثبوت عند حذّاق الحديث، مع العلم أنّهم ما كانوا يثبتون الخبر إلاّ بالنظر في السند والمتن معاً؛ إذ من شروط الصحّة: =

الخبر مع ما عُلم عنهم من كَلَف التحرِّي، وشغف التأرِّي؛ دلّ ذلك على بلوغه مرتبة اليقين.

قال ابن القيم: "فإنّ ما تلقّاه أهل الحديث وعلماؤه بالقبول والتصديق؛ فهو محصِّلٌ للعلم، مفيد لليقين، ولا عبرة بمن عداهم من المتكلّمين والأصوليين، فإنّ الاعتبار في الإجماع على كلّ أمر من الأمور الدّينية بأهل العلم به دون غيرهم."[1]

وقال الباجي (توفي ٤٧٤هـ): "... أخبار الآحاد، وهي تنقسم قسمين أيضاً: قسمٌ يقع به العلم، وقسم لا يقع به العلم، فأمّا ما يقع العلم بصحّته من أخبار الآحاد، فإنّ العلم يقع به بدليل، وهو ستة أضرب:... والسادس: خبر الآحاد إذا تلقّته الأمّة بالقبول."[2]

= عدم الشذوذ، وعدم العلّة، ولهذا قال الخطيب البغدادي: "خبر الواحد الذي تلقّته الأمّة بالقَبول؛ فيُقطع بصدقه، سواء عمل به الكلّ، أو عمل به البعض وتأوّله البعض، فهذه الأخبار توجب العمل، ويقع بها العلم استدلالاً"، وكذا قال السمعاني في القواطع، وغير واحد. انظر:

- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. **الفقيه والمتفقّه**، تحقيق: أبي عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، الرياض: دار ابن الجوزي، ١٤٢١هـ، ج١، ص٢٧٨.
- السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد. **قواطع الأدلة في الأصول**، تحقيق: محمّد حسن إسماعيل الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م، ج١، ص٣٣٣.

(١) ابن الموصلي، **مختصر الصواعق المرسلة**، مرجع سابق، ص٥٦٢ - ٥٦٣.

(٢) الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، تحقيق: عبد المجيد التركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٥م، ج١، ص٣٣٥ - ٣٣٦.

وكذا قال الحنفية كما في:

- الجصّاص، أبو بكر أحمد بن علي. **الفصول في الأصول**، الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، ١٩٩٤م، ج١، ص١٨٣.

والشافعية كما في:

- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي. **اللمع في أصول الفقه**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م، ص٧٢.

والحنابلة كما في:

- ابن قدامة، **روضة الناظر**، مرجع سابق، ج١، ص٣٠٤.

ومن هذا المنطلق اعتبر جمهور العلماء أنّ أحاديث البخاري ومسلم في جمهورها مفيدةً لليقين، باعتبار تلقّي الأمّة -تبعاً لنقاد الحديث- لها بالقبول، قال ابن تيمية: "فإنّ جمهور ما في البخاري ومسلم ممّا يُقطع بأنّ النّبي ﷺ قاله، لأنّ غالبه من هذا النحو، ولأنّه قد تلقّاه أهل العلم بالقبول والتصديق."(١)

ولم يكن تلقّي الصّحيحين بالقبول عن مجاملة للبخاري ومسلم، أو عن مجرّد احترام لجهدهما العظيم، بل عن تدقيق وفحص ثاقب فيها، بدليل بعض الملاحظات التي أوردوها على نزر منها.(٢)

فإذا تقرّر هذا، فإنّ الكلّيات التشريعية التي نفيدها من أخبار الآحاد، هذا حدُّها وقدُّها، لا نستجيز أخذها من خبر الآحاد إذا ثارَتْ في ثبوته أغبارُ النزاع، أو لم تتلقّه الأمّة بالقبول. ولا أقصد أنّ حديثاً هذا وصفُه يتعطّل العمل به كلّية، بل المعنى أنّه إذْ لم تحتفّ به قرائن اليقين يغدو محكوماً بالكلّيات، ولا يكون كلّية حاكمة على غيره، فيجب العمل به على وجه من وجوه التآلف مع الكلّيات إن هو عارضها، وإذا فرضنا استحالة التأليف بينه وبينها، فالعمل بالكلّية لا بالخبر هو الواجب. أمّا الخبر المتلقّى بالقَبول فهو في نفسه كلّية تشريعية إذا توفّر فيه وصف "الكلّية"، ووصف "التشريعية"، فلا نتجشّم له لَيّاً ليؤالف كلّية من رتبته، بل إن وقع التعارض بينهما، فالحكم للمرجّحات.

ب- الدلالة:

الدّلالة كما يعرّفها الجرجاني هي: "كونُ الشّيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر."(٣)

وهي قسمان: لفظية، وغير لفظية، وكلاهما ينقسم إلى ثلاثة أنواع: وضعية، وعقلية، وطبيعية.(٤)

---

(١) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج١٣، ص٣٥٠.

(٢) الريسوني، **نظرية التقريب والتغليب**، مرجع سابق، ص٧٧ - ٧٨.

(٣) الجرجاني، **التعريفات**، مرجع سابق، ص١٠٤.

(٤) الميداني، **ضوابط المعرفة**، مرجع سابق، ص٢٦ وما بعدها. وانظر أيضاً:
- زهير، محمدّ أبو النور. **أصول الفقه**، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، (د. ت.)، ج٢، ص٥.

وأكثر ما يهمّ المتشرِّعين والمتقصِّدين؛ أعني الباحثين في أحكام التشريع ومقاصده، -بالنظر إلى انصباب جهدهم على استدرار الأحكام والمقاصد من النصوص الشّرعية التي هي ألفاظ- هو الدلالة اللفظية، سواء كانت وضعية أم عقلية، وهي محلّ الدّرس عند الأصوليين في باب دلالات الألفاظ، وفي باب القياس، ولهم فيها تقاسيم متعددة باعتبارات مختلفة، كما يهمّ من الدّلالة غير اللفظية سكوت الشّارع.

والـذي يعنينـا فـي سـياق الـكلام علـى القطـع والظـنّ إنّمـا هـو تقسـيم الدّلالـة باعتبـار درجـة الجـزم بالمدلـول المسـتفاد مـن اللّفـظ مهمـا كانـت طريقـة إفادتـه: بالمنطـوق أم بالمفهـوم، بالمطابقـة أم بالتضمّـن أم بالالتـزام، بالعبـارة أم بالإشـارة أم بالدلالـة أم بالاقتضـاء أم بالإيمـاء، فالقطـع والظـنّ يعتـوران جميـع ذلـك، أو أغلبـه.

والدلالة بهذا الاعتبار؛ أي درجة الجزم بالمدلول المستفاد من اللفظ، ثلاثة أقسام: نصية، وظاهرة، ومجملة.

فالنصيـة هـي: دلالـة اللفـظ علـى معنـى لا يحتمـل سـواه احتمـالاً ناشـئاً عـن دليـل.[١]

والظاهرة هي: دلالة اللفظ على معنى راجح، مع احتمال غيره احتمالاً ناشئا عن دليل، وهذا الاحتمال مرجوحٌ في محلّ الظهور، راجحٌ في محلّ التأويل.

(١) أمّا الاحتمالات غير الناشئة عن دليل فلا عبرة بها، ولا تقدح في قطعية هذه الدلالة، وقد تقدّم إثباته، وإذا كان الأمر هكذا؛ فإنّ تسليم الإمام الشاطبي في الموافقات بكون الاحتمالات المسمّاة: "الاحتمالات العشرة" تخرم قطعية النصوص. يجب أن ينصرف إلى انخرام القطع المنطقي، أمّا القطع العادي فما ذكره الشاطبي في المسألة التي عنوانها: "الاعتراض على الظواهر غير مسموع،" وقال في ختامها: "إنّ مجاري العادات قطعية في الجملة وإن طرَّق العقلُ إليها احتمالاً، فكذلك العبارات، لأنّها في الوضع الخطابي تماثلها أو تقاربها." يدلّ على أنّه يرى عدم انخرام القطع العادي بالاحتمالات البعيدة غير الناشئة عن دليل. انظر:
- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص٣٥ - ٣٦، وج٥، ص٤٠٤.

والمجملة هي: دلالة اللفظ على معنيين أو معانٍ ليس في الصِّيغة ما يرجِّح أحدها على الآخر، ولكن في أدلّة خارجية(١).

ومن هذه التعريفات نتبيَّن أنّ الظّفر بالقطع في الدلالة سبيله النصوص، والظفر بالطمأنينة سبيله الظواهر، وليس لنا في المجملات -من حيث هي- سبيلٌ إلى أحدهما.

وبناء عليه، فما كان من الكلِّيات التشريعية بسبيل النصّ فهو كلّية تشريعية قطعية، وما كان بسبيل الظواهر فهو كلّية تشريعية مطمئنة.

وكلمة "الظواهر" بالجمع، لا بالإفراد، أقصد بها التقييد بشيء مهمّ، وهو: أنّ الظاهر الواحد في محلّ واحد مع تضمّنه لمعنى راجح يجب العمل به من حيث هو، غير أنّ بناء الكلِّية المطمئنة عليه ينبغي أن يقترن بتكراره، وتأكّده، وانتشاره في فروع كثيرة، أو أبواب كثيرة، حتّى ينتفي احتمال تأويله. وهذا مستلهم من صنيع الشاطبي حينما حرص على بناء الكلّيات على العمومات، لكن مع تقييد العمومات بشروط: التكرار، والتأكد، والانتشار، فقال: "العمومات إذا اتّحد معناها، وانتشرت في أبواب الشّريعة، أو تكرّرت في مواطن بحسب الحاجة من غير تخصيص، فهي مُجراة على عمومها على كلّ حال... فكلُّ أصلٍ تكرَّر تقريره، وتأكّد أمره، وفُهم ذلك من مجاري الكلام، فهو مأخوذ على حسب عمومه... فأمّا إن لم يكن العموم مكرَّراً، ولا مؤكَّداً، ولا منتشراً في أبواب الفقه، فالتمسُّك بمجرَّده فيه نظر، فلا بدّ من البحث عمّا يعارضه، أو يخصِّصه، وإنّما حصلت التفرقة بين الصِّنفين، لأنّ ما حصل فيه التكرار والتأكيد والانتشار، صار

---

(١) التعريفات من صوغ الباحث، وانظر:
- الدريني، فتحي. **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي**، بيروت: مؤسسة الرّسالة، ٢٠٠٨م، ص١٣٠ وما بعدها.
- الصالح، محمّد أديب. **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي**، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩٣م، ج١، ص٢٠٣ وما بعدها، وص٣٢٧ وما بعدها.
- ابن بيه، عبد الله بن الشيخ محفوظ. **أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات**، مكة وبيروت: المكتبة المكية ودار ابن حزم، (د. ت.)، ص٨٧ وما بعدها.

ظاهره باحتفاف القرائن به إلى منزلة النصّ القاطع الذي لا احتمال فيه، بخلاف ما لم يكن كذلك؛ فإنّه معرَّضٌ لاحتمالات، فيجب التوقّف في القطع بمقتضاه، حتّى يُعرض على غيره، ويبحث عن وجود معارض فيه."[١]

فبناء الكلّيات على الظّواهر جديرٌ أيضاً بأن يتقيد بهذه الشروط.

والمدلولات التي يهمّنا أن يكون اللّفظ نصّاً فيها أو ظاهراً في سياق تشكيل الكلّية التشريعية بوصفها حكماً كلّياً، أو مقصداً كلّياً هي: الحكم العملي، والحكمة؛ أي: المقصد، والاستغراق حيث إنّ العامّ هو طرف القضية المكسِبُها الصّلاحية لوصف الكلّية.

ولئن كان التسلسل المنهجي والنسق الفكري للدراسة يتقاضانا أن نبيِّن سبُلَ القطع والطمأنينة في كلّ واحد من هذه الثلاثة، لتكتمل عندنا صورة تكوُّن الكلّية التشريعية القطعية، والأخرى المطمئنة من كلّ ناحية، أعني: أن نأتي إلى الصِّيغ اللفظية مفردةً ومركّبة، فنبيِّن أنّ هذه تفيد حكم الحُرمة قطعاً، وهذه تفيده طمأنينةً، ونفعل مثل ذلك في الوجوب، وفي الأحكام التكليفية والوضعية الباقية، ثمّ في إفادة العلّة: ما الذي يدلّ من الصِّيغ على العلّة قطعاً، وما الذي يدلّ عليها ظنّا؟ فالعذر في عدم الخوض فيه أنّه شغل طويل، لو حملته فانتَبذت به رسالةٌ كاملة؛ لما كان حملُها فَرِيًّا، بل كان يكون رَضِيّاً.

غير أنّ دلالة العموم على الاستغراق، هل هي قطعية أم ظنية؟ من أهمّ ما يستوقف الناظر فيما نحن بصدده. ووجه ذلك أنّ العموم هو الطرف الذي يكسب القضية الصلاحية لصفة الكلِّية، كما أوضحناه سابقاً عند الحديث عن الألفاظ ذات الصِّلة التي منها العمومات، حيث تكتسب القضية صفة "الكلِّية" قطعاً -بعدما ينطبق حكم القضية على كلّ أفراد العامّ- إذا قلنا: إنّ دلالة العموم على الاستغراق قطعية، وتكتسبها ظنّاً إذا قلنا: إنّ دلالة العموم على الاستغراق ظنية، وهذه مسألة مرعبة، لو أراد مشاغبٌ نَسْف قطعية الكلِّيات نَسْفاً، لما زاد على أن

---

(١) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٠٦ - ٣٠٧.

يقول: دلالة العامّ على الاستغراق ظنية عند الجمهور، وبناء عليه: كلِّية الكلّيات أساساً، فضلاً عن مضمونها؛ لا تكون إلاّ ظنّية.

وقد سبق أن ذكرنا كيف استنفرت هذه النتيجة الهدَّامة الإمام الشّاطبي أشدَّ الاستنفار، وذكرنا طرفاً من رؤيته لكيفية حلّها اعتماداً على الوضع الاستعمالي والتركيبي للكلام، حيث يدلّ على استغراق العامّ لمشمولاته استغراقاً قاطعاً لا يطرأ عليه التخصيص في مجرى ذلك الوضع والاستعمال. وآمل أن أفصِّل هذا الحلّ عند الكلام على تخصيص الكلِّيات.

ومهما يكن من الرّكون إلى هذا السّبيل أو من التلكّك فيه، فليس هو المعوّل الأخير في إكساب الكلّيات التشريعية سمة القطع، بل طريقها اللاَّحب الذي لا يتعثَّر سالكه هو الاستقراء. ولنفصح الآن عن مكنونه، ولنكشف عن سرِّه ومدفونه.

ت- الاستقراء:

وهو لغة: استفعال من القراءة، و"قرأ" يناسبنا من معانيها ههنا: الجمع والضمّ، قال ابن منظور: قرأت الشيء قرآناً: جمعته وضممت بعضه إلى بعض،"(١) أو: التتبّع، قال الزّبيدي: "القَرْوُ: التتبّع، كالاقتراء والاستقراء."(٢)

وأمّا اصطلاحاً، فالمنطقيون يقسِّمون الاستقراء إلى قسمين، هما: الاستقراء التامّ، والاستقراء الناقص. قال التهانوي: "وعند المنطقيين: قول مؤلَّف من قضايا تشتمل على الحكم على الجزئيات لإثبات الحكم الكلّي... ثم الاستقراء التامّ، ويسمّى قياساً مقسِّماً... وهو: أن يستدلّ بجميع الجزئيات ويحكم على الكلّ، وهو قليل الاستعمال... وهو يفيد اليقين، وناقصٌ: وهو أن يستدلّ بأكثر الجزئيات فقط، ويحكم على الكلّ، وهو قسيم القياس... وهو يفيد الظنّ."(٣)

---

(١) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج١، ص١٢٨، مادة "قرأ".

(٢) الزبيدي، **تاج العروس**، مرجع سابق، ج٣٩، ص٢٩٠، مادة "قرو".

(٣) التهانوي، **كشّاف اصطلاحات الفنون**، مرجع سابق، ج١، ص١٧٢.

ولـم تختلـف طريقـة الأصوليين في تقسيم الاستقراء إلى تـامّ وناقـص، وفـي تعريـف كلٍّ منهمـا عـن طريقـة المنطقييـن، إلاّ فـي مسـألة: الجزئيـة محـلّ النـزاع؛ أي: المسـتدلّ علـى حكمهـا بحكـم القضيـة التي تشـكّلت بالاسـتقراء: هـل مـن شـرط الاسـتقراء التـامّ أن تكـون تلـك الجزئيـة قـد اسـتُقرئت، فـلا يكـون للقضيـة المسـتفادة بالاسـتقراء فائـدة فـي معرفـة حكـم تلـك الجزئيـة بعـد ذلـك، لأنّـه يكـون قـد عُـرف أثنـاء عمليـة التتبّـع للجزئيـات، أم ليـس مـن شـرطه ذلـك؟ المنطقيـون متّفقـون علـى هـذا الشـرط، والأصوليـون لهم طريقان.[1]

وإذا علمنـا أنّ الاسـتقراء التـامّ إن نحـن ساوَقْنا مـن يقـول باشـتراط أن تكـون الجزئيـة محـلّ النـزاع قـد تـمّ تتبُّعهـا إبّـان الاسـتقراء، يغـدو بـلا نفـع،[2] وإذا ساوَقْنا مـن يقـول بعـدم اشـتراط ذلـك يكـون نـادراً عزيـزاً قـلّ مـا يسـنح، كمـا ذكـر التهانـوي، ثـمّ علمنـا أنّ الاسـتقراء الناقـص عنـد المنطقييـن ومـن سـاوقهم مـن الأصولييـن إن شـذّت عنـه جزئيـة واحـدة لـم يُفـد إلاّ الظـن،[3] يتحصَّـل لدينـا: أنّ الاسـتقراء -بهـذا المنظـور- مصطلـحٌ كبيـر، مضمونـه صغيـر، ليـس فيـه عائـدة، ولا ترجـى منـه فائـدة، بـل يمكـن الاسـتعاضة عنـه بأدلّـة هـي أجـدر أن تُقِـرّ أعيننـا بالقطـع والطمأنينـة.

وحيـث يستشـعر الحصيـفُ جـرّاء هـذا التفريـغ للمنهـج الاسـتقرائي مـن قيمتـه أنّ ثمّـت خَلَـلاً مـا،[4] فيسـتحثّه ذلـك علـى التأمّـل، لا يتمـادى بـه أمـد

---

(١) جُغيم، نعمان. **طرق الكشف عن مقاصد الشّارع**، عمان: دار النفائس، ٢٠٠٢م، ص٢٥٢.

(٢) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **معيار العلم في المنطق**، شرحه: أحمد شمس الدِّين، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م، ص١٤٨.

(٣) المرجع السابق، ص١٤٩.

(٤) قال المظفّر: "ولا شكّ أنّ أكثر القواعد العامّة غير متناهية الأفراد، فلا يمكن تحصيل الاستقراء التامّ فيها، فيلزم على ذلك أن تكون أكثر قواعدنا التي نعتمد عليها لتحصيل الأقيسة ظنية، فيلزم أن تكون أكثر أقيستنا ظنية، وأكثر أدلتنا غير برهانية في جميع العلوم والفنون، وهذا ما لا يتوهّمه أحد." انظر:
- المظفر، **المنطق**، مرجع سابق، ص٣١١.

الفكر طويلاً حتّى يعلم أنّ دابر هذا الخلل هو إخضاع علوم الشّريعة للمنطق الأرسطي.

وهي النتيجة التي انتهى إليها الدكتور نعمان جُغَيم في بحثه القيِّم عن طرق الكشف عن مقاصد الشّريعة التي منها الاستقراء؛ إذ قال: "من الخطأ إخضاع المنهج الاستقرائي في العلوم الإنسانية للقوانين التي تحكم الاستقراء في العلوم التجريبية، أو الاستقراء في المنطق الصوري."(١) وذلك بناءً على اختلاف ماهية المستقرى هنا عن ماهيته هناك وهنالك. ففي المنطق الصّوري المستقرى هو الأوصاف العرضية للأشياء، وفي العلوم التجريبية المستقرى هو المحسوسات من حيث خضوعها لقوانين علمية وطبيعية صارمة ومطّردة، في حين أنّ المستقرى في العلوم الشّرعية هو نصوص الشّارع ومعانيها الجارية على عادات المخاطَبين في سَنَن تخاطبهم، لا على المنطق الرِّياضي، والعلم التجريبي.(٢)

ومن هنا تبرز أهمية ما أبدعه الإمام الشاطبي في إعادة تحديد مفهوم الاستقراء، وما قرّره من إمكانية الجزم بنتيجته في ضوء الأسس المنهجية التي أقام عليها الدّليل والبرهان.(٣)

ومن هذا المنطلق، فإنّ دراستنا تتبنّى نظرية الشاطبي في الاستقراء مفهوماً، ومفاداً، وأساساً، وهو ما يدعو إلى الوقوف بإيجاز شديد على هذه النظرية،

---

(١) جغيم، **طرق الكشف عن مقاصد الشّارع**، مرجع سابق، ص٣١٤.

(٢) المرجع السابق، ص٣١٤.

(٣) وأقام المظفَّر البرهان أيضا على أنّ الاستقراء الناقص قد يفيد القطع، وذلك لأنّه ينبني على أحد أربعة أنحاء، يمكن أن يفيد اليقين في ثلاثة منها، ونظرُ المنطقيين القائلين إنّ الاستقراء الناقص لا يفيد إلاّ الظن انحصر في واحد من هذه الأربعة، وقال بعدما فصّل ذلك: "وبعد هذا البيان لهذه الأقسام الأربعة يتضح أن ليس كلّ استقراء ناقص لا يفيد اليقين، إلاّ إذا كان مبنياً على المشاهدة المجرّدة." انظر:
- المظفر، **المنطق**، مرجع سابق، ص٣١١ - ٣١٣.

وأترك للرّاغب في الاستفصال أن ينظر في الموافقات التي صرَّح الشّاطبي غير مرّة بأنّ خاصيتها الاعتماد على الاستقراء.[1]

فأمّا مفهوم الاستقراء عند الشاطبي -وغالباً ما يكون مقروناً بوصف "المعنوي" عنده، إشارة إلى ماهية المستقرى الذي هو معاني النصوص الشرعية- فيعبِّر عنه بما مُقتطَعُه: "الاستقراء المعنوي: الذي لا يثبت بدليل خاصّ، بل بأدلة مُنْضاف بعضُها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمرٌ واحد، تجتمع عليه تلك الأدلّة، على حدِّ ما ثبت عند العامّة جود حاتم، وشجاعة عليّ رضي الله عنه، وما أشبه ذلك... هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة."[2]

وأمّا مفاده، فيقرِّر الشاطبي أنّ الاستقراء ربّما أفاد القطع، وربّما أفاد الظنّ، فيقول: "الاستقراء هكذا شأنه، فإنّه تصفُّح جزئيات ذلك المعنى، ليثبت من جهتها حكمٌ عامّ، إمّا قطعي، وإمّا ظنّي."[3]

غير أنّ إفادة القطع أو الظنّ ليست مرتهنة عنده بكون الاستقراء تامّاً أو ناقصاً،[4] فالتامّ يفيد القطع قطعاً، ولكنّ الناقص أيضاً قد يفيد القطع،[5] ذلك أنّ

(١) وفي هذا يقول الشيخ عبد الله دراز عن الشاطبي: "يتتبع الظنيات في الدلالة، أو في المتن، أو فيهما، والوجوه العقلية كذلك، ويضمّ قوة منها إلى قوة، ولا يزال يستقري حتى يصل إلى ما يعدّ قطعاً في الموضوع، فهذه خاصية هذا الكتاب في استدلالاته، وهي طريقة ناجحة أدّت إلى وصوله إلى المقصود، اللهمّ إلاّ في النادر رحمه الله رحمة واسعة." انظر:
- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٤، ص٣٢٧ - ٣٢٨، هامش (٢).
وقد أفرد الدكتور جغيم في بحثه للاستقراء عند الشاطبي عناية خاصّة. انظر:
- جغيم، **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**، مرجع سابق، ص٢٦١ - ٢٩٣. وانظر أيضاً:
- الرّيسوني، **نظرية المقاصد**، مرجع سابق، ص٢٤٥ - ٢٥٠.

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٥١.

(٣) المرجع السابق، ج١، ص٣٦. وج٣، ص٢٩٨.

(٤) جغيم، **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**، مرجع سابق، ص٢٦٨.

(٥) وهذا رأي ابن عاشور أيضا. انظر:
- المرجع السابق، ص٢٩٧.

الاستقراء الناقص ينقسم إلى قسمين:[1]

- الاستقراء الأكثري أو "الأغلبي": وهو تتبّع أكثر الجزئيات.
- والاستقراء الأقلّي أو "البعضي": وهو تتبّع بعض الجزئيات من غير أن تكون أكثرية.

فالأوّل يفيد القطع، والثاني يفيد الظنّ، وممّا يدلّ على ذلك عند الشاطبي قوله في سياق الكلام على تعليل الشّريعة بمصالح العباد: "وإذا دلّ الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم، فنحن نقطع بأنّ الأمر مستمرّ في جميع تفاصيل الشريعة،"[2] فقوله: "نقطع بأنّ الأمر مستمرٌّ" يدلّ على أنّ الاستقراء ههنا ناقص، وهناك مواضع كثيرة تدلّ على ذلك أيضاً.

وأمّا أساس هذا القول عند الشاطبي فأهمّها ما يلي:[3]

- الاستقراء نوع من التواتر المعنوي، والمعنى الذي لأجله أفاد التواتر المعنوي القطع موجود في الاستقراء المعنوي، وليس من شرط التواتر المعنوي أن يكون تامًّا.[4]
- الشّريعة موضوعةٌ على اعتبار العوائد التي جرت بها سنة الله بين الخلق، وليس على اعتبار المنطق الرِّياضي، وإذا كان كذلك، فمن شأن الكلّيات الشرعية أن تنعقد كلّية إذا كانت أكثرية كما تنعقد الكلّيات العادية كلِّية إذا كانت أكثرية،[5] وعلى هذا الأساس اعتُبر

---

(١) الخادمي، نور الدِّين. "المقاصد الاستقرائية: حقيقتها، حجيتها، ضوابطها"، **مجلّة العدل**، عدد ٣٣، محرّم ١٤٢٨هـ، ص٦٤ - ٦٥.

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٧.

(٣) جغيم، **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**، مرجع سابق، ص٢٧٦ - ٢٨٢.

(٤) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٥١. وج٣، ص٢٩٨ - ٢٩٩.

(٥) المرجع السابق، ج٣، ص٢٦٥ وج٣، ص٣٦٣.

الغالب الأكثري في الشّريعة اعتبار العامّ القطعي.[1]

- الكلِّيات الشّرعية لا يقدح في كلّيتها تخلّف بعض الجزئيات إذا لم ينتظم من تلك الجزئيات المتخلِّفة كلِّي يقوى على معارضة الكلّي الأوّل، لأنّ تخلّف جزئي ما يحتمل أن يكون بسبب عدم اندراجه في ذلك الكلّي أصلاً، بل في كلّي آخر، أو بسبب خفاء وجه اندراجه في الكلّي.[2]

- المتقدِّمون من الأصوليين استعملوا هذا النوع من الاستقراء، وأثبتوا به أموراً على جهة القطع، ككون الإجماع حجّة، وكون القياس حجّة، وكون خبر الواحد حجّة. وليست حجّية هذه الأمور ممّا قام عليه دليل قطعي من حيث الانفراد، لكن حصل بمجموع الأدلّة والقرائن ما أفاد القطع بحجّيتها، وليس قطعهم بذلك مشروطاً بالتتبّع التامّ لتلك الأدلة الجزئية.[3]

فإذا استتبّ لنا مفهوم الاستقراء، وأمكنت الرمِيَّة من قطعيته إذا كان تامّاً أو أغلبياً، فحيث لم تسعفنا الألفاظ بالقطع بكلّية تشريعية، إن من جهة النقل، أو من جهة الدلالة، فالمعوّل عليه في الظفر بالقطع هو استقراء المعاني الجزئية المنتجة للحكم الكلِّي أو المقصد الكلّي استقراءً تامّاً أو أغلبياً، أمّا غير الأغلبي فيبقى ظنّاً، معمولاً به، لكن لا نبني به كلِّية تشريعية نفرِّع عليها، ونخاصم بها، ونحاكم إليها.

وأمّا قول ابن عاشور: "مقاصد الشّريعة: قطعية، وظنية،"[4] وقوله: "وعلى هذا فالحاصل للباحث عن المقاصد الشّرعية قد يكون علماً قطعياً أو قريباً من القطع، وقد يكون ظنّاً،"[5] فلا يناقض اشتراط البحث أن تكون الكلّية

---

(١) المرجع السابق، ج٢، ص٥٢ - ٥٣.

(٢) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٣) المرجع السابق، ج١، ص٣٧.

(٤) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٢٣١.

(٥) المرجع السابق، ص٢٣٢.

التشريعية قطعية فقط، أو قريبة من ذلك، لأنّ محلّ الشّرط ليس هو عمل المجتهد بما توصّل إليه بحثه؛ إذ الظنّ فيه كافٍ، بل محلّه تأثير الكلِّية في الاجتهاد والفتوى من حيث انتصابها مفسِّرة، ومرجِّحة، ومنشئة لأحكام جديدة، وموجِّهة للتطبيق، ثمّ منازعة الخصوم في جميع ذلك من خلال دعوتهم إلى التحاكم إليها. وابن عاشور نفسه قيَّد هذا المحلّ بشرط القطع عندما قال: "وإنّ أعظم ما يهمّ المتفقهين إيجاد ثلّة من المقاصد القطعية ليجعلوها أصلاً يُصار إليه في الفقه والجدل،"(1) وقال: "على أنّنا غير ملتزمين بالقطع وما يقرب منه في التشريعِ؛ إذ هو منوط بالظن، وإنّما أردت أن تكون ثلّة من القواعد القطعية ملجأ نلجأ إليه عند الاختلاف والمكابرة."(2)

وأمثِّل الآن للكليات القطعية، والكليات المطمئنة بمختلف سبلها، فأقول:

- **مثال الكلِّيات التشريعية القطعية المستفادِ قطعُها من اللّفظ:**

- **في شقّها الأوّل "الأحكام الكلّية":**

- "حلّ الطيبات وتحريم الخبائث" في قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمۡۖ قُلۡ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾ [المائدة: ٤]، وقوله: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

- "الإحسان وفعل الخير" في قوله تعالى: ﴿وَأَحۡسِنُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ [البقرة: ١٩٥]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾ [النحل: ٩٠]، وقوله: ﴿وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [الحج: ٧٧].

- "حرمة الرّبا" في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمۡرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۖ وَمَنۡ عَادَ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ٢٧٥ يَمۡحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرۡبِي ٱلصَّدَقَٰتِۗ وَٱللَّهُ

(1) المرجع السابق، ص٢٣٢.

(2) المرجع السابق، ص٢٣٤ - ٢٣٥.

لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ [البقرة: ٢٧٥- ٢٧٦]، وقوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ فَأْذَنُوا۟ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٨- ٢٧٩].

- **وفي شقّها الثاني "المقاصد الكلِّية":**

– مقصد "التوحيد والعبودية" في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّـٰغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

– مقصد "حفظ الدِّين" في قوله تعالى: ﴿وَقَـٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٩].

– مقصد "الرّحمة بالخلق" في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

– **مثال الكلِّيات التشريعية القريبة من القطع "المطمئنة" المستفادة من الظواهر:**

- **في شقّها الأوّل "الأحكام الكلّية":**

– "الأخذ على يد الظالم"، في قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِى﴾ [البقرة: ١٥٠]، وقوله: ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾ [النساء: ١٤٨]، وقوله: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓا۟ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِنْ أَوْلِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ [هود: ١١٣]، وقوله: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَـٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟﴾ [الحج: ٣٩]، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلْبَغْىُ هُمْ يَنتَصِرُونَ﴾ [الشورى: ٣٩]، وقوله: ﴿وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِۦ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ ﴿٤١﴾ إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظْلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ أُو۟لَـٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [الشورى: ٤١- ٤٢]، وقوله ﷺ: "إنّ النّاس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه، أوشك أن

يعمّهم الله بعقاب منه،"[1] وقوله: "إنّ من أعظم الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر."[2]

- **في شقها الثاني "المقاصد الكلّية":**

- "حفظ النَّسَب"؛[3] أي انتساب الولد لأبيه وأمّه، بحيث يُعرف أنّ فلاناً أبوه فلان، وأمّه فلانة، ومن ثمّ تُعرف علاقته النَّسَبية بالأصول، والفروع، وشجرة العائلة كلِّها.

فإذا تنزَّلنا إلى ما تنزَّل إليه ابن عاشور من حكاية احتمال عدم وضوح كونه من الكلِّيات الضرورية،[4] فلا أقلّ من أن نعدّه في أعلى مراتب الكلِّيات المطمئنة المتاخمة للقطعية،[5] الآخذة حكمه تماماً، لتضافر جزئيات الشريعة على اعتباره والحرص عليه، ومنها:

امتنان الله عز وجل على الإنسان بآصرة النَّسب والصِّهر في قوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ مِنَ ٱلْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُۥ نَسَبًا وَصِهْرًا ۗ وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٤]، وتحريم التبنّي الذي هو: نسبة المتبنَّى إلى المتبنِّي كنسبة الولد إلى والده في قوله تعالى:

---

(١) الترمذي، **سنن الترمذي**، مرجع سابق، كتاب: الفتن، باب: ما جاء في نزول العذاب إذا لم يغيَّر المنكر، حديث رقم ٢١٦٨، ج٤، ص٤٦٧. قال الألباني: "صحيح". انظر:
- الألباني، أبو عبد الرحمن محمّد ناصر الدّين بن الحاج نوح. **صحيح الجامع الصغير وزياداته**، بيروت: المكتب الإسلامي، (د. ت.)، حديث رقم ١٩٧٣، ج١، ص٣٩٨.

(٢) الترمذي، **سنن الترمذي**، مرجع سابق، كتاب: الفتن، باب: ما جاء أفضل الجهاد...، حديث رقم ٢١٧٤، ج٤، ص٤٧١.
قال الألباني: "صحيح". انظر:
- الألباني، **صحيح الجامع الصغير وزياداته**، مرجع سابق، حديث رقم ١١٠٠، ج١، ص٢٤٨.

(٣) وليس "النسل" الذي هو المحافظة على النوع الإنساني من الانقراض، فكون هذا من الكليات القطعية غير مشكوك فيه. انظر:
- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٣٠٤.

(٤) المرجع السابق، ص٣٠٥.

(٥) على أنّه لا تلازم بين كون المقصد ضرورياً أو حاجياً أو تحسينياً، وكونه قطعياً أو ظنياً.

﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَآءَكُمْ أَبْنَآءَكُمْ﴾ [الأحزاب: ٤]، وقوله: ﴿ٱدْعُوهُمْ لِأَبَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوٓاْ ءَابَآءَهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَمَوَٰلِيكُمْ﴾ [الأحزاب: ٥]، وأمعن في نفي علاقة النّسب بين المتبنِّي والمتبنَّى بتشريع الزّواج من مطلّقة المتبنَّى، وأمر النّبيَ ﷺ بذلك مع مطلَّقة متبنّاه زيد في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْاْ مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾ [الأحزاب: ٣٧]، وردَّ على المشركين المعيِّرين النّبي ﷺ بنكاح زوجة ابنه بقوله: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وأبطل أنكحة الجاهلية التي لا يثبت بها نسبٌ محقَّق إلى الوالد،[1] وحرَّم على المرأة أن تكون قراراً لأكثر من رجل في وقت واحد، وشرع العدّة للتحقّق من براءة الرّحم في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُواْ ٱلْعِدَّةَ﴾ [الطلاق: ١]، وشرع الملاعنة بين الرّجل وزوجته إذا شكّ في خيانتها، في قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمْ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ۝٦ وَٱلْخَٰمِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ۝٧ وَيَدْرَؤُاْ عَنْهَا ٱلْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ۝٨ وَٱلْخَٰمِسَةَ أَنَّ غَضَبَ ٱللَّهِ عَلَيْهَآ إِن كَانَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [النور: ٦-٩]، وأبطل عادة الجاهلية في إثبات النسب أو إنكاره بالشَّبَه دون الفراش، وقال ﷺ: "الولد للفراش، وللعاهر الحجر،"[2] وقال للأعرابي المولودِ له ولدٌ أسود، ولم يكن هو بأسود: "هل لك من إبل؟ قال: نعم، قال: ما ألوانها؟ قال: حُمْر، قال: هل فيها من أَوْرَق؟ قال: نعم، قال: فأنّى ذلك؟ قال: لعلّه نَزَعه عِرْق، قال: "فلعلّ ابنك هذا نزعه عرق،"[3] وحثّ على صلة الأرحام وهي مبنية على معرفة

---

(١) كما في حديث عائشة في:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: النكاح، باب: من قال لا نكاح إلا بولي، حديث رقم ٥١٢٧، ج٧، ص١٥.

(٢) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الفرائض، باب: من ادّعى أخاً...، حديث رقم ٦٧٦٥، ج٨، ص١٥٦.

(٣) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الطلاق، باب: إذا عرَّض بنفي الولد، حديث رقم ٥٣٠٥، ج٧، ص٥٣.

الأنساب، فقال: "تعلَّموا من أنسابكم ما تصِلُون به أرحامكم، فإنّ صلة الرّحم محبّة في الأهل، مثراة في المال، منسأة في الأثر،"(١) وهلمّ جرّا.

- **مثال الكلِّيات التشريعية القطعية المستفادة بالاستقراء:**

- **في شقها الأوّل "الأحكام الكلّية":**

"تحريم الحيل"، من حيث هو حكم، يدلّ عليه الاستقراء الأغلبي لمعانٍ جزئية منتشرة في كلّ أبواب الشّريعة تتضمّن بمجموعها القطع بتحريم التحيّل على مقصود الشّارع، ومنها قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ﴿٨﴾ يُخَـٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ٨-٩]، وقوله في جنّة ضَرَوَان وأصحابها الذين عزموا على صَرْم ثمارها قبل مقدم المساكين في الصّباح -كأنّهم كان لهم يوم مخصوص لذلك-؛ ليمنعوهم من حقّهم فيها: ﴿إِنَّا بَلَوْنَـٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَآ أَصْحَـٰبَ ٱلْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا۟ لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ ﴿١٧﴾ وَلَا يَسْتَثْنُونَ ﴿١٨﴾ فَطَافَ عَلَيْهَا طَآئِفٌ مِّن رَّبِّكَ وَهُمْ نَآئِمُونَ ﴿١٩﴾ فَأَصْبَحَتْ كَٱلصَّرِيمِ﴾ [القلم: ١٧-٢٠]؛ أي: عاقبهم بإحراقها كلِّها، وقوله في اليهود لمّا احتالوا على تحريم الصّيد عليهم في السبت، فنصبوا شباكهم بالسبت وأخذوها بالأحد: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَـٰسِـِٔينَ﴾ [البقرة: ٦٥]، وقوله ﷺ: "إنّما الأعمال بالنيات، وإنّما لكلّ امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إلى امرأة ينكحها؛ فهجرته إلى ما هاجر إليه،"(٢) وقوله: "لعن الله اليهود، حُرِّمت عليهم الشّحوم، فجملوها فباعوها،"(٣) وقوله في المتبايعين وقد شُرع لهما الخيار ما لم يتفرّقا: "ولا يحلّ

---

(١) الترمذي، **سنن الترمذي**، مرجع سابق، كتاب: البرّ والصّلة، باب: ما جاء في تعليم النسب، حديث رقم ١٩٧٩، ج٤، ص٣٥١.
قال الألباني: "صحيح". انظر:
- الألباني، **صحيح الجامع الصغير وزيادته**، مرجع سابق، حديث رقم ٢٩٦٥، ج١، ص٥٧٠.

(٢) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي...، حديث رقم١، ج١، ص٦.

(٣) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: ما ذكر عن بني إسرائيل، حديث رقم ٣٤٦٠، ج٤، ص١٧٠.

له أن يفارق صاحبه خشية أن يستقيله،"[١] وقوله: "لعن الله المحلِّل والمحلَّل له،"[٢] وقوله: "ليشربنَّ ناسٌ من أمّتي الخمر يسمُّونها بغير اسمها،"[٣] وغير ذلك من النصوص الكثيرة.[٤]

قال الشاطبي: "الحيل في الدِّين بالمعنى المذكور غير مشروعة في الجملة، والدّليل على ذلك ما لا ينحصر من الكتاب والسنة، لكن في خصوصاتٍ يُفهم من مجموعها منعها، والنهي عنها على القطع."[٥]

وقال ابن تيمية: "القول بتحريم الحيل قطعي، ليس من مسائل الاجتهاد."[٦]

- **في شقها الثاني "المقاصد الكلّية":**

"التكافل الاجتماعي": مقصد قطعي دلَّت عليه عشرات النصوص، كقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰ﴾ [المائدة: ٢]، وقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٞ﴾ [الحجرات: ١٠]،

---

(١) الترمذي، **سنن الترمذي**، مرجع سابق، كتاب: البيوع، باب: ما جاء في البيِّعَين بالخيار ما لم يتفرّقا، حديث رقم ١٢٤٧، ج٣، ص٥٤٢.
قال الألباني: "صحيح". انظر:
- الألباني، **صحيح الجامع الصغير وزيادته**، مرجع سابق، حديث رقم ٦٦٧٢، ج٢، ص١١٣٢.

(٢) أبو داود، سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**، تحقيق: محمد محيي الدِّين عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية، (د. ت.)، كتاب: النكاح، باب: في التحليل، حديث رقم ٢٠٧٦، ج٢، ص٢٢٧.
قال الألباني: "صحيح". انظر:
- الألباني، **صحيح الجامع الصغير وزيادته**، مرجع سابق، حديث رقم ٥١٠١، ج٢، ص٩٠٨.

(٣) أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: الأشربة، باب: في الداذي، حديث رقم ٣٦٨٨، ج٣، ص٣٢٩.
قال الألباني: "صحيح". انظر:
- الألباني، **صحيح الجامع الصغير وزيادته**، مرجع سابق، حديث رقم ٥٤٥٣، ج٢، ص٩٥٩.

(٤) وانظر: كتاب: "إقامة الدليل على إبطال التحليل" في:
- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **الفتاوى الكبرى**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧م، ج٦، ص٥.

(٥) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٨٠.

(٦) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، مرجع سابق، ج٦، ص٩٥.

وقوله: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ۚ وَأَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٨٠]، وقوله: ﴿مَّثَلُ الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِّائَةُ حَبَّةٍ ۗ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٦١]، وجعله من خصال الكفّارات إطعام المساكين، وعتق الرّقاب، كما في قوله: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ ۖ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩]، ومنها جعل الزكاة من أركان الإسلام، قال ﷺ: "فأعلمهم أنّ الله افترض عليهم صدقة في أموالهم، تؤخذ من أغنيائهم، وتردّ على فقرائهم،"(١) وقال: "ترى المؤمنين في تراحمهم وتوادِّهم وتعاطفهم كمثل الجسد؛ إذا اشتكى عضواً، تداعى له سائر جسده بالسّهر والحمّى،"(٢) وقال: "إنّ الأشعريين إذا أرملوا في الغزو، أو قلّ طعام عيالهم بالمدينة؛ جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد، ثمّ اقتسموه بينهم في إناء واحد بالسّوية، فهم مني، وأنا منهم،"(٣) وقال: "والصّدقة تُطفئ الخطيئة كما يطفئ الماء النار."(٤)

وقال: "أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا،"(٥) وقال: "ابغوني الضُّعفاء، فإنّما

(١) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الزكاة، باب: وجوب الزكاة، حديث رقم ١٣٩٥، ج٢، ص١٠٤.

(٢) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الأدب، باب: رحمة الناس والبهائم، حديث رقم ٦٠١١، ج٨، ص١٠.

(٣) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الشركة، باب: الشركة في الطعام والنهد والعروض، حديث رقم: ٢٤٨٦، ج٣، ص١٣٨.

(٤) الترمذي، **سنن الترمذي**، مرجع سابق، كتاب: السفر، باب: ما ذكر في فضل الصلاة، حديث رقم ٦١٤، ج٢، ص٥١٢.
قال الألباني: "صحيح". انظر:
- الألباني، **صحيح الجامع الصغير وزيادته**، مرجع سابق، حديث رقم: ٥١٣٥، ج٢، ص٩١٣.

(٥) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الأدب، باب: فضل من يعول يتيماً، حديث رقم ٦٠٠٥، ج٨، ص٩.

ترزقون وتنصرون بضعفائكم،"[1] وقال: "المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يُسْلمه، ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته، ومن فرَّج عن مسلم كربة؛ فرَّج الله عنه كربة من كربات يوم القيامة، ومن ستر مسلماً، ستره الله يوم القيامة،"[2] وقال: "من كان معه فَضْلُ ظَهْر فليعُد به على من لا ظهر له، ومن كان له فَضْلٌ من زاد فليعُد به على من لا زاد له"، قال الرّاوي: "فذكر من أصناف المال ما ذكر، حتّى رأينا أنّه لا حقّ لأحد منّا في فَضْل،"[3] وقال لغرماء الدَّين: "خذوا ما وجدتم وليس لكم إلاّ ذلك،"[4] وقال: "إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلاّ من ثلاثة: إلاّ من صدقة جارية..."[5] وهلمّ جرّاً.[6]

- مثال الكلّيات التشريعية القريبة من القطع "المطمئنة" المستفادة بالاستقراء:

• في شقها الأوّل "الأحكام الكلِّية":

"مخالفة اليهود والنصارى في شعائرهم وشرائعهم الدِّينية"، فهذا حكمٌ كلِّيتُه تكاد تكون قطعية، ومن الأدلّة المنتجة له: قوله تعالى بعد ذكره لإيتاء بني إسرائيل الكتاب والحكم والنبوة، واختلافهم في ذلك بغياً بينهم: ﴿ثُمَّ

---

(١) أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: الجهاد، باب: في الانتصار بِرُذُل الخيل والضَّعَفَة، حديث رقم ٢٥٩٤، ج٣، ص٣٢.
قال الألباني: "صحيح". انظر:
- الألباني، **صحيح الجامع الصغير وزيادته**، مرجع سابق، حديث رقم ٤١، ج١، ص٦٩.

(٢) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: المظالم والغصب، باب: لا يظلم المسلم المسلم ولا يُسْلِمه، حديث رقم ٢٤٤٢، ج٣، ص١٢٨.

(٣) مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: اللقطة، باب: استحباب المؤاساة بفضول المال، حديث رقم ١٧٢٨، ج٣، ص١٣٥٤.

(٤) المرجع السابق، كتاب: المساقاة، باب: استحباب الوضع من الدَّين، حديث رقم ١٥٥٦، ج٣، ص١١٩١.

(٥) المرجع السابق، كتاب: الوصية، باب: ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته، حديث رقم ١٦٣١، ج٣، ص١٢٥٥.

(٦) أبو زهرة، محمد. **التكافل الاجتماعي في الإسلام**، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩١م.

جعلنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الجاثية: ١٨]، وقوله: ﴿ وَلَئِنْ أَتَيْتَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ بِكُلِّ ءَايَةٍ مَّا تَبِعُواْ قِبْلَتَكَ ۚ وَمَآ أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ ۚ وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ ۚ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ ۙ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [البقرة: ١٤٥]، وقوله: ﴿ وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخْتَلَفُواْ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [آل عمران: ١٠٥]، وقوله: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴾ [النساء: ١١٥]، وقول النبي ﷺ: "خالفوا اليهود؛ فإنّهم لا يُصلُّون في نعالهم ولا خِفَافهم،"(١) وقوله في شأن صيام عاشوراء، وكان اليهود يصومونه: "لئن بقيت إلى قابل لأصومنّ التاسع،"(٢) وقوله: "لا تطروني كما أطرت النصارى ابن مريم، فإنّما أنا عبده، فقولوا: عبد الله ورسوله،"(٣) وقوله: "غيِّروا الشِّيب، ولا تشبّهوا باليهود،"(٤) وقوله: "خالفوا المشركين، وفِّروا اللِّحى، وأحفوا الشوارب،"(٥) وهلمّ جرّا.(٦)

---

(١) أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: الصلاة، باب: الصلاة في النعل، حديث رقم ٦٥٢، ج١، ص١٧٦.
قال الألباني: "صحيح". انظر:
- الألباني، **صحيح الجامع الصغير وزيادته**، مرجع سابق، حديث رقم ٣٢١٠، ج١، ص٦١١.

(٢) مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الصِّيام، باب: أيّ يوم يُصام في عاشوراء، حديث رقم ١١٣٤، ج٢، ص٧٩٨.

(٣) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: قول الله ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ مَرْيَمَ إِذِ ٱنتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا﴾ [مريم: ١٦]، حديث رقم ٣٤٤٥، ج٤، ص١٦٧.

(٤) الترمذي، **سنن الترمذي**، مرجع سابق، كتاب: اللّباس، باب: ما جاء في الخضاب، حديث رقم ١٧٥٢، ج٤، ص٢٣٢.
قال الألباني: "صحيح". انظر:
- الألباني، **صحيح الجامع الصغير وزيادته**، مرجع سابق، حديث رقم ٤١٦٧، ج٢، ص٧٦٦.

(٥) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: اللباس، باب: تقليم الأظفار، حديث رقم ٥٨٩٢، ج٧، ص١٦٠.

(٦) ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **اقتضاء الصِّراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**، تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل، بيروت: دار عالم الكتب، ١٩٩٩م.

• في شقها الثاني "المقاصد الكلِّية":

"حفظ المحيط الطبيعي" "البيئة"، دلّت عليه معانٍ جزئية، إذا انضمّ بعضها إلى بعض أنتجت هذا المقصد إنتاجاً قريباً من القطع إن لم يكن قطعياً، ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَـٰحِهَا﴾ [الأعراف: ٥٦]، وقوله: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا طَـٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم﴾ [الأنعام: ٣٨]، وقوله: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف: ٣١]، وقوله: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥]، وقال النبي ﷺ: "عُرضت عليّ أعمال أمّتي حسنُها وسيِّئُها، فوجدت في محاسن أعمالها الأذى يُماط عن الطريق، ووجدت في مساوئ أعمالها النُّخاعة [أي: النُّخامة] تكون في المسجد لا تُدفن،"[(١)]، وقال: "ما من إنسان يقتل عصفوراً فما فوقها بغير حقِّها إلاّ سأله الله عز وجل عنها يوم القيامة، قيل: يا رسول الله، وما حقّها؟ قال: حقّها أن يذبحها فيأكلها، ولا يقطع رأسها فيرمي به."[(٢)]

وقال: "لا يورِدَنْ مُمْرِضٌ على مُصِحّ،"[(٣)] وقال: "إياك والحلوب،"[(٤)] وقال:

---

(١) مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: المساجد ومواضع الصلاة، باب: النهي عن البصاق في المسجد في الصلاة وغيرها، حديث رقم ٥٥٣، ج١، ص٣٩٠.

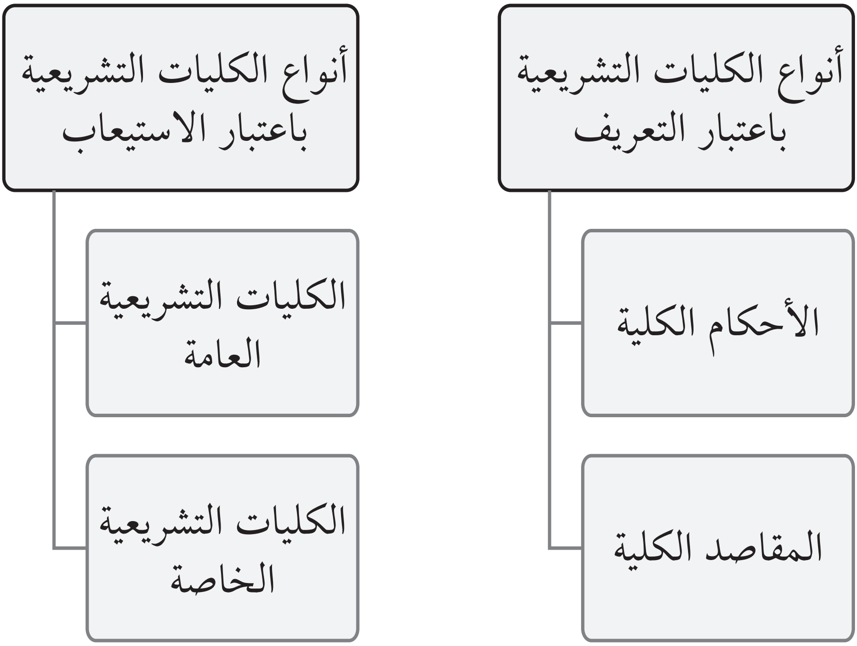
(٢) الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م، كتاب: الذبائح، حديث رقم ٧٥٧٤، قال الحاكم: "صحيح الإسناد ولم يخرجاه"، نفس المرجع.

(٣) المُمْرِض: صاحب الإبل المريضة، والمُصِحّ: صاحب الإبل الصحيحة؛ أي: لا يخلط صاحب الإبل المريضة إبله مع السليمة أثناء إيرادها على الماء تجنبا للعدوى. انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الطبّ، باب: لا هامة، حديث رقم ٥٧٧١، ج٧، ص١٣٨.

(٤) أي: إياك وذبح الشّاة الحلوب. انظر:
- مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الأشربة، باب: جواز استتباعه غيره إلى دار من يثق برضاه بذلك...، حديث رقم ٢٠٣٨، ج٣، ص١٦٠٩.

"من قطع سدرةً صوَّب الله رأسه في النار،"[1] وغيرها من النصوص.[2]

مخطط أنواع الكليات التشريعية



٥- مراتب الكلّيات التشريعية باعتبار العُلُوّ والنزول:

يختار الباحث تقسيم الكلِّيات التشريعية بهذا الاعتبار إلى ثلاث مراتب: عالية، ودانية، ونازلة.

---

(١) أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: الأدب، باب: في قطع السِّدر، حديث رقم ٥٢٣٩، ج٤، ص٣٦١.
قال الألباني: "صحيح". انظر:
- الألباني، **صحيح الجامع الصغير وزيادته**، مرجع سابق، حديث رقم: ٦٤٧٦، ج٢، ص١١٠٤.

(٢) القرضاوي، يوسف. **رعاية البيئة في شريعة الإسلام**، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١م.

والمقصود بالعلُوِّ والنزول: مقدار كلِّية الكلِّية، فحيث علمنا أنّ "الكلّية" معناها: عدم الاختصاص ببعض المكلّفين من حيث هم مخاطَبون دون بعض، وعدم الاختصاص بفرع من فروع التشريع، أو ببعض فروع لا تبلغ باباً دون سواها؛ إذْ متى اختصّ الحكم العملي أو علّته بشيء من ذلك لم يكن كلِّياً بل جزئياً، فالعلوّ هو: أقصى قدر في عدم الاختصاص بما ذكرنا، والدنوّ أوسطه، والنزول أقلّه.

ولعلّ ما ألمعنا إليه من تقسيم الكلّيات عند المنطقيين إلى خمس مراتب، هي: الجنس، والنوع، والفصل، والخاصّة، والعرض العامّ، يقرِّب مفهوم التفاوت في كلّية الكلّية، فليُنظر.[1]

والأصوليون تعرَّضوا لتفاوت مراتب الحكم والوصف في النوع والجنس في باب المناسبة من مسالك العلّة، عند بيان أقسام المناسب بالنظر إلى اعتباره وعدم اعتباره، قال الآمدي (توفي ٦٣١هـ): "واعلم أنّ الوصف المعلَّل به، وكذلك الحكم المعلَّل له أجناس: منها ما هو عالٍ ليس فوقه ما هو أعلى منه، ومنها ما هو قريبٌ إليه ليس بينه وبينه واسطة، ومنها ما هو متوسِّطٌ بين الطّرفين، إمّا على السّواء، أو أنّه إلى أحد الطرفين أقرب من الآخر."[2]

ويقرِّر فكرة التفاوت أيضاً كلٌّ من الشاطبي وابن عاشور، فأمّا الشاطبي فحينما يقول: "لمّا انبنت الشّريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات، وكانت هذه الوجوه مبثوثة في أبواب الشّريعة، وأدلّتها غير مختصّة بمحلّ دون محلّ، ولا بباب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة، كان النظر الشرعي فيها أيضاً عامّاً لا يختصّ بجزئية دون أخرى،

---

(١) الأنصاري، **المطلع شرح إيساغوجي**، مرجع سابق، ص٧. وانظر أيضاً:
- المظفر، **المنطق**، مرجع سابق، ص٨٥.
- الميداني، **ضوابط المعرفة**، مرجع سابق، ص٣٩.

(٢) الآمدي، أبو الحسن عليّ بن أبي عليّ. **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، بيروت: المكتب الإسلامي، (د. ت.)، ج٣، ص٢٨٤.

لأنّها كلِّيات تقضي على كلّ جزئي تحتها، وسواء علينا أكان جزئياً إضافياً أم حقيقياً؛ إذ ليس فوق هذه الكلِّيات كلِّيٌ تنتهي إليه، بل هي أصول الشّريعة."(١)

والشاهد قوله: "وسواء علينا أكان جزئياً إضافياً أم حقيقياً،" فالجزئي الإضافي ليس جزئياً في نفسه، بل جزئي بالنظر إلى ما فوقه، أمّا بالنظر إلى ما تحته فهو كلّي تندرج تحته جزئيات، وهذه الجزئيات إذا كانت بدورها إضافية ستنطوي على جزئيات أيضاً، وهكذا حتى نصل إلى الجزئي الذي يمنع تصوُّره من وقوع الشركة فيه، وهو الجزئي الحقيقي.

قال الجرجاني: "الجزئي الحقيقي: ما يمنع نفس تصوُّره من وقوع الشّركة، كزيد... وبإزائه الكلّي الحقيقي. الجزئي الإضافي: عبارة عن كلِّ أخصٍّ تحت الأعمّ، كالإنسان بالنسبة إلى الحيوان، يُسمّى بذلك، لأنّ جزئيته بالإضافة إلى شيء آخر، وبإزائه الكلّي الإضافي، وهو الأعمّ من شيء، والجزئي الإضافي أعمّ من الجزئي الحقيقي..."(٢)

وأمّا ابن عاشور فعندما يقول: "أحكام الشّريعة قابلة للقياس عليها باعتبار العلل والمقاصد القريبة والعالية."(٣)

ويقول: "فإن كانت تلك الأوصاف فرعية قريبة سمّيناها عللاً، مثل الإسكار، وإن كانت كلِّيات سمّيناها مقاصد قريبة، مثل حفظ العقل، وإن كانت كلِّيات عالية سمّيناها مقاصد عالية، وهي نوعان: مصلحة ومفسدة."(٤)

وعبّر الزركشي عن فكرة المدرك العالي بكِلْمة من فذوذ الكلام، وسمّى العلم بالمدركات العالية: "فقه الفقه"، وذلك في قوله: "فائدة: على فقيه النفس ذي الملكة الصحيحة تتبّع ألفاظ الوحيين، الكتاب والسنة، واستخراج المعاني

(١) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٥ - ٧.

(٢) الجرجاني، **التعريفات**، مرجع سابق، ص٧٥.

(٣) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٣٥٠.

(٤) المرجع السابق، الموضع نفسه.

منهما، ومن جعل ذلك دأبه وجدها مملوءة، وورد البحر الذي لا ينزف، وكلّما ظفر بآية طلب ما هو أعلى منها، واستمدّ من الوهّاب، ومن فقه الفقه قولهم في حديث ميمونة "هلاّ أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به": إنّ فيه "احتياطاً للمال"، وإنّه مهما أمكن أن لا يضيع، فلا ينبغي أن يضيع، والفقيه أعلى، يأخذ من هذا ما هو أعلى منه، وهو أنّ الجالس على الحاجة، أو المستريح على القارعة تحت ظلّ شجرة إذا باحث نفسه قال لها: هلاّ حصَّلت ثواباً وعملاً صالحاً، فإذا قال له الوسواس: أنت على الخلاء، وما عساك تحصِّل من الطاعة، وأنت بمكان تنزِّه عنه ذكر الله، يقول: إنّما مُنِعنا ذكر الله بالألسن، فهلاّ استحضرت "ذكر المنعِم" بدفعِ هذا الأذى عنّا، وتهيّؤ القوّة الدافعة، حتى لا يخلو تحصيل الطاعة من المحالِّ القذرة، كما أنّ الشّارع لم يغفل عن فتح "تحصيل المال" من المقذّرات والميتات بمعالجة الدّباغ، وكذلك قوله ﷺ: "لا تُنكح المرأة على عمّتها وخالتها، فإنّكم إذا فعلتم ذلك قطّعتم أرحامهنّ"، فيتعدّى استنباطه إلى "تحريم كلِّ ما يوقع القطيعة والوحشة بين المسلمين، وإفساد ما بينهم"، حتّى السعي على بعضهم في مناصب بعض، ووظيفته من غير موجب شرعي، وقس على ذلك وأمثاله تغنم بتحصيل الفوائد وتثمير الأعمال."[(١)]

فإذا تقرّرت فكرة التفاوت، فإنّ للعلماء والباحثين أذواقاً مختلفة في تصنيف ما هو عالٍ، وما هو دانٍ، وما هو نازل،[(٢)] ودراستنا بدورها ذات ذوق خاصّ في ذلك، وهو الآتي:

---

(١) الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٨، ص٢٧٢ - ٢٧٣، والكلام الموضوع بين مزدوجتين "..." إشارةٌ من الباحث إلى العالي من الكليات في الأمثلة المذكورة.

(٢) وانظر من هذه الأذواق: طريقة الدكتور جمال الدين عطية، وطريقة عبد المجيد النجار، في:

- عطية، جمال الدِّين. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، هيرندن ودمشق: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الفكر، ٢٠٠١م، ص١٠٦ وما بعدها.
- النجار، عبد المجيد. **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٦م، ص٤٠ - ٤٣.

- **الكلِّيات التشريعية العالية:**

وهي الأبعاد القصدية الأربعة التي ذكرتها آنفاً، وهي: شكر المنعِم، وإقامة مصالح الحياة وعمارتها، وإشاعة العدل والإحسان، وحفظ النظام بقوّة السلطان.

وهذه الأربعة متفاوتة فيما بينها، فأعلاها: شكر المنعِم، ولنسمِّها: "الكلِّية العُليا"، يليها: إقامة مصالح الحياة وعمارتها، وهو المعبَّر عنه عند ابن عاشور بالكلِّيين العاليين "المصلحة والمفسدة"، ولنسمِّها: "الكلِّية العالية الأولى"، يليها: إشاعة العدل والإحسان، ولنسمِّها: "الكلِّية العالية الثانية"، يليها: حفظ النظام بقوّة السّلطان، ولنسمِّها: "الكلِّية العالية الثالثة".

- **الكلِّيات التشريعية الدانية:**

وهي المعروفة عند الأصوليين والمقاصديين باسم الكلِّيات الخمس، لكن نستثني منها حفظ الدِّين؛ أي: بمعناه الخاصّ لا العامّ، كما أوضحته في "المقاصد العالية"؛ حيث اخترت عَدَّه قسيماً لبقية الأربعة "النفس، والعقل، والنسل، والمال"، لا قسماً معها؛ إذْ هو آيلٌ إلى الكلّية العليا: شكر المنعِم، والأربعة الأخرى آيلة إلى الكلِّيات العالية الأولى والثانية والثالثة، ومن ثمّ إلى الكلّية العليا. ولا يخفى أنّ هذه الأربعة متفاوتة فيما بينها تفاوتاً نظرياً، وأشهر ترتيب لها هو هذا: النفس، ثمّ العقل، ثمّ النسل، ثمّ المال.

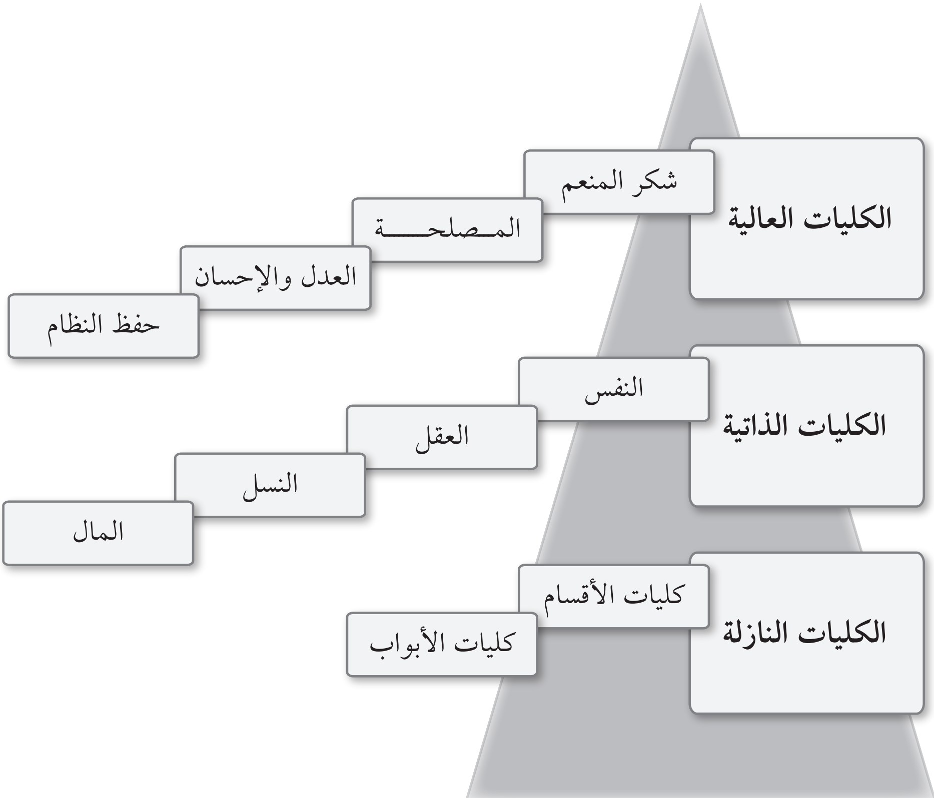
ولا أنسى أن أذكِّر أنّ كلّ واحدة من هذه الكلّيات تعْلَق بها مكمِّلات على مستوى الفرد والجماعة، فمكمِّلاتها معدودة في هذه الرتبة، مع التفاوت المعروف بين المكمِّل والمكمَّل، وبين الجميع في مقدار الحاجة والافتقار إليه، الضّروريات، ثمّ الحاجيات، ثمّ التحسينيات.

- **الكلِّيات التشريعية النازلة:**

وهي الكلِّيات المتعلِّقة بالأقسام والأبواب، وقد أسميناها الكلِّيات التشريعية الخاصّة.

وأهندس هذه المراتب في المخطّط التوضيحي الآتي:

مخطط مراتب الكليات التشريعية



أهمية هذا التراتب: تقرير هذا التفاوت، وتصنيف الكلِّيات التشريعية ضمن هذه المراتب يستتبع آثاراً منهجية دقيقة وفي غاية الأهمية، أبرزها فيما أظن أمران، هما:

أ- الاستدلال بالأخصّ أقوى من الاستدلال بالأعمّ عند تآلف الأخصّ والأعمّ:

قال الإمام الشّاطبي: "الأدلّة التفصيلية أبلغ في الاحتجاج على عين المسألة من الأدلّة الجُمْلية."(١)

ومعنى الكلام: إذا أمكن الاستدلال على الجزئية المبحوث لها عن حكم بالدليل الجزئي، أو بالكلِّي النازل، فاسْتَدَّ إلحاقها به من غير أن ينخرم كلّيِهاً الدّاني، أو العالي الذي نظنّ اندراجها تحته، فهو أقوى من الاستدلال عليها بالكلِّي الدّاني، أو العالي.

ومثال ذلك: لو استدلّ ناظرٌ على جواز صرف الزّكاة لكلّ جهة تخوض جهاداً في نصرة الدِّين وإعلاء كلمته، سواءً كانت تربوية، أم تعليمية، أم إعلامية، أم سياسية، أم قتالية،(٢) بالكلِّي العالي الثالث: "حفظ النظام"؛ أي: باعتبار أنّ صرف الزّكاة لهذه الجهة من شأنه الإسهام في حفظ نظام الأمّة، أو بالكلّية العُليا: "شُكر المنعم"؛ أي: باعتبار أنّ استتباب أمر الدِّين بالنفقة في نصرته والتمكين له مستتبعٌ لأداء العباد لوظيفة العبودية وشكر المنعم، إذا استدلّ هكذا ولم يزد، احتمل استدلاله طعوناً ونقوضاً وأخلالاً من وجوه.

لكن إذا استدلّ على ذلك بالكلّي النازل من كلّيات باب الزّكاة، وهو: أنّ

(١) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الاعتصام**، تحقيق: محمّد رشيد رضا، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، (د. ت.)، ج١، ص١٦٧ - ١٦٨.

(٢) والجهاد أعمّ من القتال كما هو معلوم، ومثال الجهاد بالتربية والتعليم والإعلام ما كانت تقوم به جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بقيادة الإمام عبد الحميد بن باديس رحمه الله، إبان فترة الاستعمار الفرنسي من إنشاء المدارس والكتاتيب والجرائد والمجلات للمحافظة على الهوية العربية الإسلامية للشعب الجزائري.

من مقاصد الزّكاة: "إمداد الجهاد في سبيل الله بالتمويل"، آخذاً ذلك من قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَـٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱلْعَـٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَـٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٦٠]؛ أي: من قوله: ﴿وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾، و"سبيلُ الله" باستقراء الاستعمال الشرعي هي: الجهاد خصوصاً، فليست هي القُربات والطاعات بإطلاق، لكنّها ليست خصوص القتال، بل هي كلّ جُهد يُبذل قُبالة جُهد مضادّ يحارب سيدودة الشّريعة، والتمكين لمنهج الله في أرضه بوسائل شتى لا تنحصر في القتال، فالجهاد هو مقابلة كلّ وسيلة منها بمثلها.(١)

إذا استدلّ هكذا كان أدْخَلَ في السّداد، وأقوى في الإقناع، وأدعى للقبول والاطمئنان، مع ملاحظة أنّ الكلّي النازل ههنا، وهو: "تمويل الجهاد" متآلفٌ مع الكلّي الأعلى الذي نظّن اندراج الجزئية تحته، وهو: "حفظ النظام"، والأعلى منه: "شُكر المنعِم".

وسبب قوّة الاستدلال على عين المسألة بما هو أنزل ممّا هو أعلى فيما أستلوِح أنّ الأعلى بالنظر إلى اشتماله على قدر أكبر من الجزئيات حقيقيةً وإضافيةً، معرَّضٌ لاحتمال خروج بعضها عنه إلى غيره أكثر من عُرْضة ذلك للأنزل؛ إذ كلّما زاد عدد المشمولات، قوي هذا الاحتمال، وكلّما نقص ضعُف، والاحتمال كلّما ضعُف قوي الاستدلال، وكلّما قوي ضعف، فهذا وجه، ووجه آخر أنّ الكلي كلّما كان نازلاً اختصّ بما لا يختصّ به ما كان أعلى، وما به الاختصاص مؤثِّرٌ في الحكم، فيجب اعتباره، فهذا تفسير المسألة والله أعلم.

---

(١) وانظر تفصيل هذه المسألة في:

- الأشقر، عمر سليمان. **مشمولات مصرف في سبيل الله بنظرة معاصرة حسب الاعتبارات المختلفة**، ضمن: **أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة**، لمجموعة من الباحثين، عمّان: دار النفائس، ٢٠٠٩م، ج٢، ص٧٦٧ - ٨٥٦.
- القرضاوي، يوسف. **فقه الزكاة**، بيروت: مؤسسة الرِّسالة، ١٩٧٣م، ج٢، ص٦٣٥ - ٦٦٩.

ولا يقال: كيف تخرج الجزئية من كلِّيها وقد فرضناها داخلة فيه قطعاً، وخاصّةُ الكلِّيات القطع، لأنّ فرْضَها داخلةً فيه قطعاً عنَينا به القطع العادي، والقطع العادي معناه: عدم الاكتراث بالاحتمال غير الناشئ عن دليل، فأمّا إذا نشأ الدليل فقد صار معتبراً، ولم يقدح في قطعية ما قطعنا به، ولا في كلِّية ما قلنا بكلِّيته، فهذه نكتة القطع العادي وثمرته المستطابة.

ولا يقال: إخراج الجزئية من كلِّيها تخصيصٌ للكلّية، وقد هيَّأت مراراً لأن تعُدّ من خصائص الكلِّيات: عدم قبولها التخصيص، لأنّ المقصود بالتخصيص -كما يأتي بيانه- تخصيص الكلِّي بالجزئي، لا تخصيص الكلِّي بالكلِّي، فهذا الأخير تفرضه خاصَّةٌ أخرى من خصائص الكلِّيات، هي التداخل.

وأثنِّي على كلام الشاطبي في تقرير أولوية الاستدلال بالأخصّ على الاستدلال بالأعمّ بكلام الآمدي بعد أن ذَكَر ما نقلتُه عنه من أنّ للحكم والوصف أنواعاً وأجناساً، وهو قوله: "فالظنّ في هذا القسم ممّا يزيد وينقص بسبب التفاوت فيما به الاشتراك من الجنس العالي والمتوسّط، فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو أغلب على الظن، وما كان الاشتراك فيه بالأعمّ فهو أبعد، وما كان بالمتوسِّط فمتوسِّط على الترتيب في الصّعود والنزول،"[(١)] وقال الغزالي: "وعلى الجملة فمهما ظهر الأقرب والأخصّ أمحق الظنَّ الحاصل بالأبعد."[(٢)]

وأثلِّث بما تلَمَّسه ابن عاشور للفقهاء من عُذرٍ في التركيز على القياس بجامع الجزئيات، معرضين عن القياس بجامع الكلِّيات قائلاً: "ولقد هرع الفقهاء في التشريع والتفريع إلى القياس على النظائر والجزئيات، ولم يعمدوا إلى الفحص عن المعاني الكلِّيات القريبة، والفحص عن إثبات وجود الكلِّيَيْن العاليين، وهما المصلحة والمفسدة؛ لأنّهم رأوا دلالة النظير على نظيره أقرب إرشاداً إلى المعنى الذي صرَّح الشّارع باعتباره في نظيره، أو أومأ إلى اعتباره فيه، أو أوصل الظنّ بأنّ

---

(١) الآمدي، **الإحكام**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٨٤.

(٢) الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٣١.

الشارع ما راعى في حكم النظير إلاّ ذلك المعنى، فإنّ دلالة النظير على المعنى المرعيّ للشارع حين حكَم له بحُكْم ما دلالةٌ مضبوطة ظاهرة مصحوبة بمثالها... فتكفي الفقيهَ مؤونةَ الانتشار في البحث عن المعنى من أجناسه العالية."(١)

فهو يحكي حجّتهم متفنِّناً في عرضها، ممّا يدلّ أنّ الانتقاد المستبطَن في كلامه ليس متَّجهاً لهذا المنهج من حيث هو، ولكن للاقتصار عليه مستقيماً وأَعْوَج، معتدلاً وأَهْوَج، فهذا هو العيب عنده، ولذلك تراه يدعو إلى العناية باستجلاء المراتب التي تلي النظير الجزئي قائلاً: "ثمّ بما فيها من التمثيل والضبط تنتقل بالمجتهد إلى المعنى الذي اشتمل عليه النظير غير المعروفِ حكمُه، فيلحقه في الحكم بحكم كلِّياته القريبة، ثمّ بحكم كلِّياته العالية؛ إذ لا يعسر عليه حينئذ ذلك الانتقال، فتتجلّى له المراتب الثلاث انجلاءً بيِّناً."(٢)

ودافع ذلك في حسباني ما هو معلوم من أنّ طرد القياس على النظائر الجزئية مطلقاً من غير تبصّر بمراتب الكلِّيات التي يندرج تحتها الجزئي قد يفضي إلى حَيْف غير محمود، وعَسْف غير مسعود، وهو الذي عبَّر عنه الإمام مالك رضي الله عنه في مقولته المحكية عنه بقوله: "ولا يكاد المغرق في القياس إلاّ يفارق السنة."(٣)

وهذا هو العنصر المنهجي الثاني الذي إخاله متفرِّعاً عن التفاوت بين الكلِّيات علُوّاً ونزولاً.

ب- الاستدلال بالأعمّ أولى من الاستدلال بالأخصّ عند انخرام الأعمّ:

هذه هي قاعدة الاستثناء التي كان سلطان العلماء من أوّل صاغَتِها عندما قال: "اعلم أنّ الله شَرَع لعباده السّعي في تحصيل مصالح عاجلة وآجلة، تجمع كلُّ قاعدة منها علّة واحدة، ثمّ استثنى منها ما في ملابسته مشقّة شديدة، أو مفسدة تربى على تلك المصالح، وكذلك شرع لهم السعي في درء مفاسد في

(١) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٣٥٠ - ٣٥١.

(٢) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٣) الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج١، ص١٠٥.

الدّارين، أو في أحدهما، تجمع كلّ قاعدة منها علّة واحدة، ثمّ استثنى منها ما في اجتنابه مشقّة شديدة، أو مصلحة تربى على تلك المفاسد، وكلّ ذلك رحمة بعباده، ونظر لهم ورفق، ويعبَّر عن ذلك كلّه بما خالف القياس، وذلك جارٍ في العبادات، والمعاوضات، وسائر التصدّقات."[1]

وعلى هذه القاعدة انبنت خطط التشريع الاستثنائي التي أبرزها: الاستحسان، وسدّ الذرائع.[2]

ومضمون هذه المسألة العميقة والحسّاسة منهجياً[3] أنّ الإلحاق بالنظير الجزئي، أو بالكلّي النازل؛ إذا تسبّب في انخرام الكلّي الداني، أو العالي، لزم التريُّث، وإفساح المُهلة للنظر، وتقليب الفكر ظهراً لبطن، والتنقيب عن نظير جزئي ثانٍ، أو كلّي نازل آخر هو أجدر بحفظ التآلف بين المراتب الثلاث المندرج تحتها الجزئي محلّ البحث؛ إذ ليس مألوفاً ولا مقبولاً وقوع التناقض بين كلّيات التشريع ومراتبها، بل خاصّتها الاتساق ووحدة المنطق، ﴿وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا﴾ [النساء: ٨٢]، فإذا لم يمكن ذلك بأيِّ وجه من الوجوه؛ فعادة إهدار الأسفل صوناً للأعلى.

ولقد أكثر الأئمة من الإفصاح عن هذا المعنى، خصوصاً عند تقرير حجية

---

(١) ابن عبد السّلام، عزّ الدّين أبو محمّد عبد العزيز. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، راجعه وعلّق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٩١م، ج٢، ص١٦١ - ١٦٢.

(٢) الدريني، **المناهج الأصولية**، مرجع سابق، ص٤٧٦ وما بعدها.

(٣) وهي من أدقّ مسالك الاجتهاد، كما قال الشاطبي: "وهو مجالٌ للمجتهد صعب المورد، إلاّ أنّه عذب المذاق، محمود الغِبّ، جار على مقاصد الشّريعة." وقال ابن القيم: "وهذا موضع مزلّة أقدام، ومضلّة أفهام، وهو مقامٌ ضَنْك، ومعترك صعب." وقد أفردها بالبحث الأخ الصديق الدكتور عمر مونة -حفظه الله- في رسالته للدكتوراه. انظر:

- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٤، ص١٩٥.
- ابن القيم، **الطرق الحكمية**، مرجع سابق، ج١، ص٣٠.
- مونة، عمر. "الاجتهاد الاستثنائي، وأثره في تنزيل الأحكام الشرعية"، (رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٨م).

الاستحسان، ومن ذلك قول ابن رشد (توفي ٥٩٥هـ): "ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة والعدل،"[١] والمصلحة والعدل في بحثنا هما: الكلّيان العاليان الثاني والثالث.

وأمّا مثاله؛ فكلّ ما يندرج في تطبيقات الاستحسان بالمصلحة، والعرف، والضّرورة، وفي سدّ الذّرائع ومراعاة الخلاف والرّخص والقياس عليها نظراً للمُدرك الأعلى، وهو مثالٌ لما نحن فيه، وهي أمثلة بالعشرات، أذكر منها مسألة معاصرة، هي نقل عضو من أعضاء الجسد الآدمي من شخص حيٍّ أو ميِّت إلى شخص آخر تتوقّف حياته على هذا النقل توقّفا كلِّياً أو جزئياً.[٢]

فهذه المسألة يجوز أن يستدلّ ناظرٌ فيها على منع نقل الأعضاء بكلِّيها النازل[٣] وهو: "حرمة تصرُّف الإنسان في جسده"؛ لأنّ فيه حقّاً لله عز وجل، وحقّ الله لا مدخل فيه للإسقاط والتنازل.[٤]

---

(١) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٤م، ج٣، ص٢٠١.

(٢) خير من رأيته بحث هذه المسألة بفذلكة عميقة هو أستاذنا الدكتور محمد نعيم ياسين –حفظه الله–. انظر:

- ياسين، محمد نعيم. **أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة**، عمّان: دار النفائس، ١٩٩٦م، ص١٣٥ – ١٨٦.

(٣) أمّا من يحسب أنّ من نظائرها الجزئية ما قاله الفقهاء في بيع لبن الآدمية، وفي أكل المضطرّ من جسد إنسان حيّ مستحقّ للقتل، أو من جسده هو، أو من جثة إنسان ميِّت، وفي شقّ بطن الميِّت لأجل استخراج مال من جوفه، أو لاستخراج جنين تُرجى حياته، أو وصل عظم إنسان حي بعظم إنسان ميت، وما إلى ذلك، فليس حسبانه بسديد، بل الحقّ أنّ هذه المسألة ليست ذات نظائر في تخريجات الفقهاء الأقدمين، ولم تخطر حتى على خيالهم العلمي. انظر:

- المرجع السابق، ص١٤٦ – ١٥٠.

(٤) انظر هذا الاستدلال في:

- الغماري، أبو الفضل عبد الله بن محمد بن الصديق الحسني. **تعريف أهل الإسلام بأنّ نقل العضو حرام**، تحقيق وتعليق: صفوت جودت أحمد، القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٩٩٧م، ص٧ وما بعدها.

غير أنّ قاعدة الاستثناء، على أساس من النظر إلى سلامة الكلّي الأعلى عند إعمال الأنزل، تفرض في هذه المسألة القول بالجواز، فالكلِّي الأعلى الذي هو "حفظ النفس" يتخرَّم كلّياً أو جزئياً -بحسب حالات المنقول إليه- إذا منعنا النقل بالكلِّية، وحفظ النفس أحقّ عند الله من حفظ العضو، وحفظها واجبٌ تفاعلي منوط بالجماعة المسلمة مجتمعة، ليس فقط بالفرد فرداً على حدته، وإلاّ لم يُشرع غوث الملهوف، وإنقاذ الغريق، وإطعام المسكين، وكفالة اليتيم، ونحوها، وإذا كان الأمر هكذا، فإسقاط حقّ الله في جسد المنقول منه متضمِّنٌ لإحياء حقِّ الله في جسد المنقول إليه، وعندما نضبط جواز النقل بشرط: عدم تسبّبه في إضرار المنقول منه ضرراً مساوياً لذلك الحاصل في المنقول إليه -قبل النقل- أو أشدّ، نكون في محصِّلة الإسقاط هنا والإحياء هناك قد أحيينا حقّاً أحقّ لله ممّا أسقطناه، ونكون قد حافظنا على الكلِّي الأعلى، مع بعض التصرّف في الكلّي الأنزل، وهو الفقه باللحم والشحم.(١)

ثالثاً: خصائص الكليات التشريعية

يسهل علينا بعدما مرّ من بيانٍ لحقيقة الكلِّيات التشريعية، وأنواعها، ومراتبها أن نستخلص أهمّ خصائصها.

١- خاصّة "الشّرعية":

وهي مضمّنة في وصف الكلِّيات بـ"التشريعية" كما ذكرت في الزّوايا التي يحتملها هذا الوصف. وليست هذه الكلِّيات ممّا يستقلّ العقل البشري بوضعها دون الوحي، ليس بناءً على النظرية الأشعرية في "التحسين والتقبيح"، ولكن بناءً على كون التشريع حقّاً خالصاً لله وحده، وخاصّةً من خصائص الألوهية، والحاكمية الربّانية، لا ينازع فيها نبيٌّ مرسل، ولا ملَكٌ مقرَّب، لقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧].

---

(١) وانظر بقية تفاصيل المسألة وحالاتها وضوابطها في المرجع السابق.

وعمل العقل في انتزاع هذه الكلّيات من نصوص الشّارع، إمّا من اللفظ مباشرة، أو من استقراء مواقع المعاني الجزئية لا يسلبها صفة "الشّرعية"، ولا يجعلها "عقلية"، بمعنى أنّها من وضع العقل، لأنّ العقل لا يدركها إلاّ من جهة النصوص الشرعية. قال الشاطبي: "الأدلة العقلية إذا استعمُلت في هذا العلم فإنّما تُستعمل مركّبة على الأدلّة السمعية، أو مُعِينة في طريقها، أو محقِّقة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلّة بالدّلالة، لأنّ النظر فيها نظرٌ في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع،"[1] ولأنّ قيام العقل بانتزاعها امتثالٌ للتكليف الشّرعي نفسِه، كما في الأمر بالتدبّر في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [النساء: ٨٢]، والأمر بالاعتبار في قوله: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢]، وإذا كان كذلك، فهو داخلٌ في المعنى العامّ للتوقيف، قال الغزالي: "اعلم أنّ القول بالقياس في الشّرع باطلٌ إن كان القياس عبارة عن معنى يقابل التوقيف حتى يقال الشّرع إمّا قياس أو توقيف، حاش لله أن يكون كذلك، بل الشّرع كلّه توقيف... فليس لنا أن نحكم على الشّارع بإثبات الحكم حيث لم يصرِّح بإثبات الحكم إلاّ بتوقيفه، وتعريفه بوجه من وجوه التعريف وإن لم يكن بصريح اللفظ، فإن فعلنا ذلك من غير استظهار بمُدرك من مدارك التعريف، كنّا واضعين للشّرع من تلقاء أنفسنا، وأيّ سماء تظلّنا، وأيّ أرض تقلّنا إذا وضعنا الشّرع برأينا وعقلنا؟ وأمّا إن كان القياس عبارة عن معنى آخر هو داخل في عموم التوقيف، لكنّه نوع خاصّ من أنواع التوقيف، فذلك ممّا لا نأباه، ولا يستطيع أحد من العقلاء أن يأباه."[2]

والشاهد في كلامه عدّ القياس نوعاً من أنواع التوقيف من حيث هو تصرّف عقلي في النص الشرعي من خلال المعرِّفات الموضوعة من الشّارع نفسه، فكذلك انتزاع الكلِّيات التشريعية. فلا غضاضة في ازدواج العقل والنقل على تحصيل العلم بها، بل تلك مزية تجعل علمها من أشرف

(١) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص٣٥.

(٢) الغزالي، **أساس القياس**، مرجع سابق، ص٣٣.

العلوم كما قال الغزالي: "وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسّمع، واصطُحب فيه الرّأي والشّرع."[1]

وللغزالي أيضاً كلامٌ بديعٌ يلخِّص العلاقة بينهما في تشبيه من أروع ما يكون؛ إذ قال: "اعلم أنّ العقل لن يهتدي إلاّ بالشّرع، والشّرع لم يتبيَّن إلاّ بالعقل، فالعقل كالأسّ، والشّرع كالبناء، ولن يغني أُسٌّ ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أُسّ، وأيضاً فالعقل كالبصر، والشّرع كالشّعاع، ولن يغني البصر ما لم يكن شُعاع من خارج، ولن يغني الشّعاع ما لم يكن بصر... وأيضاً فالعقل كالسِّراج، والشّرع كالزّيت الذي يمدّه، فما لم يكن زيت لم يحصل السِّراج، وما لم يكن سراج لم يضئ الزّيت... فالشّرع عقلٌ من خارج، والعقل شرعٌ من داخل، وهما متعاضدان بل متّحدان."[2]

٢- خاصّة "الحاكمية"، أو "الهيمنة التشريعية":

المقصود بهذه الخاصّة أنّ الكلّيات التشريعية هي الأمّ التي تتولّد عنها جزئيات التشريع، فلا تستغني عن الارتضاع منها، والصُّدور عنها، والأَوْل إليها، بمعنى: إذا احتملت تلك الجزئيات وجوهاً في الدّلالة، أو وجوهاً في التنزيل إبّان تحقيق مناطاتها على التشخصات الخارجية -وهي كذلك في الأغلب- لم يجز أن يؤخذ من تلك الوجوه إلاّ ما تآلف مع الكلّيات التشريعية بحيث لا ينخرم اطّرادها، ولا يتزعزع ثباتها، ولا يلحقها تخلُّفٌ ألبتة.

قال الدريني: "الأصول الكلّية، والمبادئ العامّة في التشريع السّياسي[3] الإسلامي -فضلاً عن الأحكام المقرّرة بنصوص قطعية- هي التي تهيمن

(١) الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج١، ص٣٢.

(٢) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **معارج القدس في مدراج معرفة النفس**، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٥م، ص٥٧.

(٣) لا وجه لاختصاص هذا بالسّياسة؛ غير أنّ الأستاذ يكتب هذا الكلام في سياق الفقه السياسي.

بمفاهيمها على التنظيم الاجتماعي والاقتصادي والسّياسي... إذ لا يملك أحدٌ لتلك الأصول والمبادئ تغييراً ولا تبديلاً."[(١)]

فإذا قيل: من أين جعلت أدلّة الشّريعة محتاجةً ليحكم بعضُها على بعض أصلاً؟ ثمّ من أين جعلت الكلِّيات حاكمة على الجزئيات؟ ثمّ ما مضمون هذه الحاكمية؟ فالجواب: من البدهيات المتقرِّرة في أصول الفقه أنّ أدلّة الشّريعة ليست على درجة واحدة من الوضوح، فبعضها جليٌّ غير محتمِل، وبعضها خفيٌّ محتمل، قال ابن القصّار المالكي " توفي ٣٩٧هـ): "إنّ الله تبارك وتعالى لمّا أراد أن يمتحن عباده وأن يبتليهم، فرَّق بين طرق العلم، وجعل منها ظاهراً جلياً، وباطناً خفيّاً... والدليل على أنّ ذلك كذلك هو أنّ الدلائل لو كانت كلّها جلية ظاهرة لم يقع التنازع، ولم يُحتج إلى تدبّر، ولا اعتبار، ولا تفكّر، ولبطل الابتلاء، ولم يحصل الامتحان، ولا كان للشّبهة مدخل، ولا وقع شكّ، ولا حُسبان، ولا ظنّ، ولا وجد جهل، لأنّ العلم كان يكون طبعاً، وهذا فاسد، فبطل أن تكون العلوم كلّها جلّية..."[(٢)]

فإذا علمنا هذا، وعلمنا أنّ التشريع لا يختلف ولا يتناقض، لقوله تعالى: ﴿وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا﴾ [النساء: ٨٢]، ثمّ رأينا الخفي محتمِلاً لوجه يؤالف فيه الجليّ، ولوجه يخالفه، لزمنا حمله على الوجه المؤالف دون الوجه المخالف، حفاظاً على اتساق التشريع وانسجامه والتئامه، ودفعاً لوهم التعارض والتناقض، فهذا وجه حاجة أدلة الشّريعة ليحكم بعضها على بعض، وهو المبدأ الذي قوَّل الأصوليين: إنّ المنطوق قاض على المفهوم، والنّص قاضٍ على الظّاهر، والخاصّ قاضٍ على العامّ، والعبارة قاضية على الإشارة، والمحكم قاضٍ على المتشابه، وهلمّ جرّا.

(١) الدريني، فتحي. **خصائص التشريع الإسلامي في السِّياسة والحكم**، دمشق: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٨م، ص١٦٠.

(٢) ابن القصّار، أبو الحسن علي بن عمر. **مقدّمة في أصول الفقه**، تحقيق وتعليق: مصطفى بن كرامة الله مخدوم، الرياض: دار المعلمة، ١٩٩٩م، ص١٣٤ - ١٣٥.

وأمّا لماذا تحكم الكلِّيات الجزئيات؟ فلأسباب أبرزها ما يلي:

أوَّلاً: لأنّ الكلِّيات هي الواقعة في موقع الجليّ بالنِّسبة إلى الجزئيات، فإنّها لم تنعقد كلِّية إلاّ بالنصّ على كلِّيتها بصيغة قطعية، أو بانتظامها من مجموعة من الظنّيات المتعاضدة على إنتاجها متكرِّرةً، متأكّدةً، منتشرةً في غير ما باب، وما كان هكذا لا يحتمل أن يحتمل، بل يكون في غاية الجلاء والوضوح، وما لم يكن كذلك -وهو الجزئيات- لا يكون كذلك في الغالب؛ أي: ترد عليه الاحتمالات.

وقد نصَّ المولى تبارك وتعالى على أنّ الجليّات التي سمّاها "المحكمات" هي أمُّ الخفيَّات التي سمَّاها "المتشابهات"، وذلك في قوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧]، ووصفُها بـ"الأُمّ" نصٌّ على كونها موئلاً ومرجعاً وأصلاً ومعتصَماً، ومن ثمّ فهي حاكمة، قال ابن عاشور: "فالمحكمات هي أصول الاعتقاد والتشريع والآداب والمواعظ، وكانت أصولاً لذلك باتّضاح دلالتها، بحيث تدلّ على معانٍ لا تحتمل غيرها، أو تحتمله احتمالاً ضعيفا غير معتدّ به... وباتّضاح معانيها بحيث تتناولها أفهام معظم المخاطبين بها، وتتأهّل لفهمها، فهي أصل القرآن المرجوع إليه في حمل معاني غيرها عليها للبيان أو التفريع..."(١)

ثانياً: لأنّ الكلِّيات هي المقصودة بالحفظ في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، قال الشاطبي: "المراد به حفظ أصوله الكُلِّية المنصوصة، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣] أيضاً، لا أنَّ المراد المسائل الجزئية؛ إذ لو كان كذلك لم يتخلَّف عن الحفظ جزئيٌّ من جزئيات الشريعة، وليس كذلك، لأنّا نقطع بالجواز، ويؤيِّده الوقوع لتفاوت الظّنون، وتطرُّق الاحتمالات في النُّصوص الجزئية، ووقوع الخطأ فيها قطعاً، فقد وجد الخطأ في أخبار الآحاد، وفي معاني الآيات."(٢)

---

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٣، ص١٥ - ١٦.

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص٣٢ - ٣٣.

ثالثاً: لأنّ التمسّك بالكلّي إذا عارضه جزئي من الجزئيات يفسح مجالاً للتأويل، بحمل الجزئي على وجه من وجوه المؤالفة، فيتسنّى إعمالُ كليهما من غير إهدار، أمّا العكس، وهو التمسك بالجزئي ابتداءً فلا يفسح مجالاً للعمل بالكلي إذا تعارضا من كلِّ وجه؛ إذ الكلِّي لا يلحقه التأويل، قال الشاطبي: "وهذا الموضع كثير الفائدة عظيم النفع بالنسبة إلى المتمسِّك بالكلِّيات إذا عارضتها الجزئيات وقضايا الأعيان، فإنّه إذا تمسّك بالكلّي كان له الخيرة في الجزئي في حمله على وجوه كثيرة، فإن تمسّك بالجزئي لم يمكنه مع التمسّك الخيرة في الكلّي، فثبت في حقّه المعارضة، ورمت به أيدي الإشكالات في مهاوٍ بعيدة، وهذا هو أصل الزيغ والضلال في الدِّين، لأنّه اتّباعٌ للمتشابهات، وتشكُّكٌ في القواطع المحكمات، ولا توفيق إلا بالله."[(١)]

وأمّا مضمون هذه الهيمنة فهي وظائف أربع تُناط بالكليات التشريعية، هي: التفسير، والإنشاء، والترجيح، والتطبيق؛ أي: الإسهام في تفسير ما يحتمل في التفسير وجوهاً من تلك الجزئيات، إمّا تقريراً كإجراء الظواهر الجزئية على ظواهرها، والعمومات الجزئية على عمومها، أو تغييراً كتأويل ما حقّه التأويل من الظواهر الجزئية، وتخصيص ما حقّه التخصيص من العمومات الجزئية، وإنشاء الأحكام غير المنصوص عليها، سواء نُصّ على نظائرها الجزئية، أم لم يُنصّ إلاّ على كلّياتها النازلة أوالدانية أوالعالية، والإسهام في الترجيح عند اصطراع أعنّة التعارض، والتأثير في تحقيق المناط المسمّى بالاجتهاد التنزيلي إجراءً، وتعديلاً، وتأجيلاً، وتوقيفاً. وسيأتي بسط ذلك في الفصل الثاني.

٣- خاصّة "القطع" و"الاطمئنان":

سبق أن ألمحتُ إلى اشتراط لُصُوق هذه الخاصَّة بالكلِّيات التشريعية، وبيَّنت سبل الظفر بالقطع فيها، وبالطمأنينة سواء من جهة النقل، أم من جهة الدلالة، أم من جهة الاستقراء، والذي يعنيني الآن هو الجواب عن سؤال مهمّ هو: لماذا

---

(١) المرجع السابق، ج٣، ص٢٦٤.

اشتراط القطع والطمأنينة في الكلِّيات التشريعية؟ لماذا لا يكفي مجرّد الظنّ، وهو كافٍ في العمل كما هو معلوم؟

والجواب: إنّ الكلِّيات التشريعية نظراً لكونها حاكمة، ومهيمنة على الأدلة الجزئية، ونظراً لمضمون هذه الهيمنة المشار إليه في العنصر السّابق؛ لا يستسيغ المقدِّر لمحورية هذا المضمون، وأهمّيته، وخطورته أن تضطلع بها قواعد هي في الظنّ والاحتمال كالجزئيات، فإنّها إذا كانت كذلك لم تستأثر بمزية دونها، فكيف تهمين عليها؟

قال الشّاطبي في سياق مناقشة قطعية أصول الفقه، وأنّه لا ينبغي أن يدخل فيها إلاّ ما هو قطعي: "إعمال الأدلة القطعية أو الظنية إذا كان متوقِّفاً على تلك القوانين التي هي أصول الفقه؛ فلا يمكن الاستدلال بها [أي: بالأدلة] إلاّ بعد عرضها عليها [أي: على القوانين الأصولية]، واختبارها بها، ولزم أن تكوم مثلها، بل أقوى منها [أي: أن تكون القوانين الأصولية مثل الأدلة أو أقوى]؛ لأنّك أقمتها مقام الحاكم على الأدلة؛ بحيث تطرح الأدلة إذا لم تجرِ على مقتضى تلك القوانين، فكيف يصحّ أن تُجعل الظنيات قوانين لغيرها؟"[1] إلى أن قال: "فالاصطلاح اطَّرد على أنّ المظنونات لا تُجعل أصولاً، وهذا كافٍ في اطِّراح الظنيات من الأصول بإطلاق."[2]

وبغضِّ النظر عن الخلاف في قطعية أصول الفقه، وعن حقيقة هذا الخلاف وما فيه من النِّزاع اللفظي في معنى "أصول الفقه"، ومعنى "القطع"،[3] فالشّاهد من كلامه أنّ ما يُجعل حاكماً على غيره يلزم ضرورةً أن يكون أقوى منه، فإذا كان هذا الغير -وهو فيما نحن بصدده الجزئيات- فيه القطعي والظني، وجب أن يكون الحاكم قطعياً.

---

(١) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص٣٣.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص٣٣ - ٣٤.

(٣) انظر تحرير ذلك في:

- الأنصاري، **المصطلح الأصولي عند الشاطبي**، مرجع سابق، ص٢٤١ - ٢٧٠.

وقد اختصر الأستاذ الدريني هذا الكلام في عبارة أنيقة، وهي قوله: "لا يُتصوّر أن تكون القاعدة منهجاً تشريعياً للاجتهاد بالرّأي، والتفريع، والتخريج على أساسها، ثمّ تكون هي بذاتها مجالاً للاجتهاد بالرّأي."[(١)]

ومن هنا حذّر ابن عاشور من التسرّع في إثبات كلّية تشريعية مقصدية قائلاً: "على الباحث في مقاصد الشّريعة أن يُطيل التأمّل، ويجيد التثبت في إثبات مقصد شرعي، وإيّاه والتساهل والتسرّع في ذلك، لأنَّ تعيين مقصد شرعي -كلّي أو جزئي- أمرٌ تتفرّع عنه أدلةٌ وأحكامٌ كثيرة في الاستنباط، ففي الخطأ فيه خطرٌ عظيم، فعليه أن لا يُعيِّن مقصداً شرعيّاً إلاَّ بعد استقراء تصرُّفات الشَّريعة في النَّوع الذي يريد انتزاع المقصد التشريعي منه، وبعد اقتفاء آثار أئمَّة الفقه ليستضيء بأفهامهم، وما حصل لهم من ممارسة قواعد الشَّرع."[(٢)]

وليس المقصود بقطعية الكلّيات التشريعية أنّ ثمرة الاجتهاد على ضوئها ستكون قطعية، بل غالباً ما تكون هذه الثمرة ظنية، قال الدريني: "الاتفاق على أصل القاعدة لا يحول دون الاختلاف في شروط إعمالها،"[(٣)] وقال ابن رشد: "وربّما اتفقوا على وجوب بعض هذه الشروط، ويختلفون في وجودها في نازلة،"[(٤)] وقال ابن دقيق (توفي ٧٠٢هـ) في قاعدة "اليقين لا يزول بالشكّ" التي سمّاها "إعمال الأصل وطرح الشكّ": "وكأنّ العلماء متّفقون على هذه القاعدة،

(١) الدريني، **المناهج الأصولية**، مرجع سابق، ص١٣٩، هامش (٢)، وكلامه هذا هو السليم، أمّا قوله: إنه لا يوافق الشاطبي على القول بقطعية أصول الفقه، وأنّه -أي: الشاطبي- "أخذ يقيم الأدلة -عبثاً- على صحتها،" فليس بسليم، لأنّ القواعد الأصولية المختلف فيها لا تدخل عند الشاطبي في مسمّى "أصول الفقه" كما هو واضح في نصّه المذكور في هذه الصفحة، المختوم بقوله: "فالاصطلاح اطّرد على أنّ المظنونات لا تُجعل أصولاً." وقد بيَّن ذلك الأستاذ الأنصاري -رحمه الله- باستيفاء. انظر:
- الدريني، **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله**، مرجع سابق، ج١، ص٢٥، هامش (٢).
- الأنصاري، **المصطلح الأصولي عند الشاطبي**، مرجع سابق، ص٢٤١ - ٢٧٠.

(٢) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٢٣١.

(٣) الدريني، **بحوث مقارنة**، مرجع سابق، ج١، ص١٢٣.

(٤) ابن رشد، **بداية المجتهد**، مرجع سابق، ج٣، ص١٠.

لكنّهم يختلفون في كيفية استعمالها،"[1] وذلك أنّ الاجتهاد على ضوء الكلِّية التشريعية حتّى وهي قطعية تتخلَّله اعتباراتٌ ظنِّية، مثل إدراج جزئية كذا في كلِّية كذا، وتصنيف كلِّية كذا في مرتبة كذا علوّاً ونزولاً، وتقدير التآلف بين تلك المراتب، ومدى سلامة الأعلى من الانخرام عند إعمال الأسفل، واستشراف مدى إفضاء التنزيل إلى غايته المطلوبة، وما إلى ذلك ممَّا يجمعه عنوانٌ واحد، هو تحقيق المناط.

غير أنّ هذا الأمر لا يقلِّل من قيمة قطعية الكلِّيات التشريعية، بل يزيد من أهمِّيتها، ووجه ذلك: إذا كان الظنّ سمةً لا مفرَّ منها في الاجتهاد -حتى وإن كانت منطلقاته المبدئية قطعية- فالسؤال: ما الخُبْر لو كانت هذه المنطلقات ظنية، أو أبى الخصم التسليم بقطعيتها؟ إنّ الخُبْر هو اشْتِجَار المذاهب من غير انقطاعٍ للحِجاج، ولا ارتفاعٍ لِلِّجَاج، فلا يزداد الخُلْف مع فَقْد الإفحام، وما يضطرّ الخصمَ للاعتراف والإذعان إلاّ احتداماً، ثمّ لا يلبث أن يأخذ سبيلاً إلى التفرُّق، ونشوء الطوائف، والاِعْصِوْصَاب على شِيَع لا تلتقي على قاعدة حوار، ولا على مقدِّمات مسلَّمة.

قال الشّاطبي: "الفِرَق إنّما تصير فِرقاً بخلافها للفرقة النّاجية في معنى كلّي في الدِّين وقاعدة من قواعد الشّريعة، لا في جزئي من الجزئيات؛ إذ الجزئي والفرع الشاذّ لا ينشأ عنه مخالفة يقع بسببها التفرُّق شِيَعاً، وإنّما ينشأ التفرّق عند وقوع المخالفة في الأمور الكلِّية..."[2]

ولا شكّ في أنّ مثل هذا التفرّق هو الذي غُلِّظ النهي عنه في الكتاب والسنّة في مواضع كثيرة؛ إذ لا تلبث تلك الفِرَق أن تَدِبَّ إليها الشحناء، وتَشِبَّ في أنفسها البغضاء، ثمّ العداوة والتجاسر على التبديع والتضليل، ثمّ التكفير

---

(١) ابن دقيق العيد، أبو الفتح محمد بن علي. **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**، تحقيق: حسن أحمد إسبر، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٢م، ص١٣٥.

(٢) الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٠٠ - ٢٠١.

والتقتيل، وليس هذا خاصّاً بأصول الدِّين، بل يطال الكلِّيات التشريعية كلّما كابر الخصم في قطعيتها، ألا ترى أنّ الظاهرية لمّا كابروا في قطعية أصل القياس، ومشروعية الاجتهاد بالرّأي، وأحدثوا أصولاً خالفوا فيها الجمهور من المسلمين، عسُرت مناظرتهم، ولم يبق حلٌّ إلاّ إقصاؤهم ممّن يُعتدّ بخلافهم، قال الزركشي: "وأمّا الظّاهرية فلمّا أحدثوا قواعد تخالف قواعد الأوّلين، أفضت بهم إلى المناقضة لمجلس الشّريعة، ولمّا اجترأوا على دعوى أنّهم على الحقّ، وأنّ غيرهم على الباطل، أُخرجوا من أهل الحلّ والعقد، ولم يعدّهم المحقّقون من أحزاب الفقهاء."[1]

وعلى هذا فإنّ الدعوة إلى تخليص أصول الفقه ممّا هو ظني المنزَع، محتمِل المُدْرَك، لا يرسو فيه الناظر على قول، ولا ينتهي إلى قوّة ولا حَوْل؛ دعوةٌ لُبِّية صُلْبية،[2] لا ينبغي الاستهانة بها لمجرّد أنّ تحقيق مناطات القواعد مهما كانت قطعية لا يكون في الأغلب إلاّ ظنياً[3]، فليس المبتغى هو استئصال شأفة الخلاف بإطلاق؛ فذلك شَوْفٌ بعيد المنال، ولكنّ المبتغى هو تأطيره، وتحجيمه، وتقليله حتّى ينحصر في الجزئيات، فينعصم المختلفون من التفرّق المذموم، ويستحفظوا على حقّ أهل الإيمان في الموالاة، والمؤاخاة.

(١) الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٨، ص٣٤١.

(٢) وهي الدعوة التي تبناها الشاطبي وابن عاشور، كلٌّ منهما في مستهلّ كتابه. انظر:
- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص٢٩ - ٣٤.
- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٦٥ - ١٧٦.

(٣) استشعرت هذا التهوين من بحث الدكتور جُغَيم، حيث انتهى بعد الكلام على ظنية تحقيق المناط مهما كانت القاعدة قطعية إلى القول: "وتكون الخلاصة أنّه كما لم تتمكّن قواعد الأصول من رفع الخلاف فإنّ قواعد المقاصد لن تكون أحسن حالاً،" مع أنّ الفرق بين قواعد الأصول المختلف على مبدئيتها أصلاً، وبين المقاصد القطعية والقريبة من ذلك، فرقٌ واضحٌ في كون الأخيرة أكثر إلجاءً للإذعان باعتبارها مقطوعا بمبدئيتها، على أنّ أحداً لم يقل إنّ المراد هو رفع الخلاف بالكلِّية، بل المراد هو تقليله وقصره على الجزئيات دون الكلّيات. انظر:
- جغيم، **طرق الكشف عن مقاصد الشّارع**، مرجع سابق، ص٤٢.

٤- خاصة "انتفاء التشابه عنها، والنسخ، والتخصيص":

هذه الخاصّة مبنية على ما يتضمّنه مصطلح "الكلِّية" من معاني العموم، والاطّراد، والثبات، فإذا استدعينا مضمون المصطلح مرّة أخرى، وهو عدم الاختصاص ببعض المكلّفين من حيث هم مخاطَبون دون بعض، فهذا هو العموم، وعدم الاختصاص ببعض الأزمنة أو الأمكنة أو الأحوال من حيث هي ظروف للتكليف دون بعض، فهذا هو الاطِّراد، وهو فرعٌ عن العموم؛ إذ الاطّرادُ عمومٌ في الزّمان والمكان والأحوال، والثبات فرعٌ عن الاطّراد؛ إذ الثبات اطِّرادٌ في الزّمان، بمعنى: بقاء الكلِّية كلِّيةً مستجمعةً لماهيتها، وكلِّ خصائصها على وجه الدوام والتأبيد إلى قيام السّاعة، لا يرفعها رافع، ولا يبطلها مبطل مهما كان.(١)

فمضمون مصطلح "الكلِّية" بمعانيه هذه يستتبع أنّها لا يقع فيها تشابه، ولا نسخ، ولا تخصيص.

فأمّا التشابه وهو عدم اتضاح المعنى،(٢) فوقوعه في الكلِّيات منفيٌ ضرورةً بعدما تقرّر أنّها مهيمنة على التشريع، وحاكمة على الجزئيات المأثورة والمستجدّة، بحكم جلائها، وقطعية ثبوتها كما مرّ معنا، والتشابه ينافي كلّ ذلك. ويستدلّ الشاطبي على امتناع وقوع التشابه في الكلِّيات من نواحٍ أخرى، فيقول: "التشابه لا يقع في القواعد الكلِّية، وإنّما يقع في الفروع الجزئية، والدليل على ذلك من وجهين: أحدهما: الاستقراء أنّ الأمر كذلك، والثاني: أنّ الأصول لو دخلها التشابه لكان أكثر الشّريعة من

---

(١) وانظر في الكلام على العموم والاطراد والثبات:
- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص٧٨ - ٧٩.
- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٢٥٢ - ٢٥٣، على أنّ ابن عاشور قصد بالثبوت معنى آخر، ليس هو الذي اعتمدناه.

(٢) الصالح، **تفسير النصوص**، مرجع سابق، ج١، ص٣٣٢.
- الدريني، **المناهج الأصولية**، مرجع سابق، ص١٣٤.

المتشابه، وهذا باطل، وبيان ذلك أنّ الفرع مبني على أصله... وذلك يقتضي أنّ الفروع المبنية على الأصول المتشابهة متشابهة، ومعلوم أنّ الأصول منوط بعضها ببعض في التفريع عليها، فلو وقع في أصل من الأصول اشتباه، لزم سريانه في جميعها، فلا يكون المحكم أمّ الكتاب، لكنّه كذلك، فدلّ على أنّ المتشابه لا يكون في شيء من أمّهات الكتاب."[1]

وأمّا النسخ، وهو رفع الشّارع حكماً شرعياً بدليل متراخ،[2] فمنفيٌّ عن الكلِّيات بالضرورة أيضاً، لأنّ المنسوخ، أو المحتمِل للنسخ لا يكون ثابتاً، ولا مطَّرداً. ولا يقال إنّ النسخ مقصورٌ على زمن الرِّسالة، ولا يكون بعد ذلك، فعلام يُستشكل؟ لأنّ القول بالنسخ ممّا يعمل فيه الرّأي والاجتهاد عند التعارض، فحيث تستغلق على الناظر منافذ الجمع بين الأدلة، يلجأ إلى إبطال ما عُلم تقدُّمه الزمني من تلك الأدلّة بما عُلم تأخّره إذا كان المتأخر أقوى أو في نفس قوّة المتقدِّم، وليس ذلك ممّا ينعصم فيه كلّ أحد من الزّلل، فلقد نشأت ظاهرة المجازفة والإسراف في دعاوى النسخ في الآيات والأحاديث، طائلةً الكلّيات التشريعية جرّاء إغفال هذه المسألة المنهجية، وهي عدم قابلية الكلّيات للنسخ. فهذا منطلق الدّفاع عنها، وتأكيد رسوخها وثباتها.[3]

قال الشاطبي: "لم يثبت نسخٌ لكلِّي ألبتة، ومن استقرى كتب الناسخ والمنسوخ تحقّق هذا المعنى، فإنّما يكون النسخ في الجزئيات."[4]

وقال فيما يستتبعه وصف الكلِّيات بالثبوت: "الثبوت من غير زوال، فلذلك

---

(١) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٩٦ - ٩٧.

(٢) أبو زهرة، محمد. **أصول الفقه**، القاهرة: دار الفكر العربي، (د. ت.)، ص١٨٥.

(٣) ولقد اعتنى الأستاذ أحمد محمّد جمال بانتقاد هذه الظاهرة، وأورد عليها أمثلة متعددة. انظر:
- جمال، أحمد محمد. "القرآن الكريم: كتابٌ أُحكمت آياته"، **مجلّة دعوة الحق**، السنة الثانية، ١٤٠٢هـ، ص٩ - ٧٨.

(٤) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص١٠٥.

لا تجد فيها بعد كمالها نسخاً، ولا تخصيصاً لعمومها، ولا تقييداً لإطلاقها، ولا رفعاً لحكم من أحكامها."[1]

وقال الأستاذ الدريني: "... الكلِّيات هي أصول العدل والإنصاف، فكانت لذلك أصولاً محكمة، لا تقبل التبديل... ولو فُرض تبديلها لانقلب العدل ظلماً، والمصلحة مفسدة، والهدى ضلالاً؛ لانقلاب المفاهيم، وهذا لا يتصوّر في تشريع الله ورسوله بداهة."[2]

وأمّا التخصيص، وهو قصر العامّ على بعض ما يتناوله بدليل مطلقاً،[3] فلا يرد على الكلِّيات إلاّ لأجل التداخل مع كلِّيات أخرى، وهذا كلامٌ يحتاج إلى تحليل، وبيانه متوقِّفٌ على مقدِّمات، وهي:

- العامّ هو الطرف المكسِبُ القضيةَ صفة الكلّية وفق ما شرحته سابقاً عند الحديث عن الألفاظ ذات الصلة.
- العامّ في النصوص الشّرعية خمسة أنواع، وهي: عامّ أريد به العموم قطعاً، وعامّ أريد به الخصوص قطعاً، وعامّ اقترن به ما يخصِّصه، وعامّ أريد به العموم ولكن يدخله الخصوص، وعامّ مطلق.[4]
- العموم إمّا أن يكون وصفاً للكلمة باعتبارها لفظاً مفرداً، أو وصفاً للكلام باعتباره مركَّبا، أو وصفاً للفظ باعتبار حقيقته الوضعية؛ أي: اللغوية، أو باعتبار حقيقته الاستعمالية؛ أي: العرفية أو الشرعية،[5] أو وصفاً عارضاً للمعنى، وهو العموم المعنوي.[6]

---

(١) المرجع السابق، ج١، ص٧٨.

(٢) الدريني، **بحوث مقارنة**، مرجع سابق، ج١، ص١٥٩ - ١٦٠.

(٣) الدريني، **المناهج الأصولية**، مرجع سابق، ص٤٢٣. وانظر أيضاً:
- الصالح، **تفسير النصوص**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٤.

(٤) الشافعي، **الرسالة**، مرجع سابق، ص١٣٧ - ١٥٢. وانظر أيضاً:
- الدريني، **المناهج الأصولية**، مرجع سابق، ص٣٩٥.

(٥) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٦٨ - ٢٦٩.

(٦) المرجع السابق، ج٣، ص٧١ - ٧٢.

فإذا امتهد هذا، فإنّ الكلّية التشريعية- حيث أضفينا عليها خصائص: الحاكمية، والقطعية، وحيث تتصف بالثّبات، والاطّراد- تكون اكتسبت صفة الكلِّية من نوع خاصّ من العمومات، لا من مطلق العمومات، وهذا النوع هو العمومات التي لا يدخلها التخصيص؛ أي: تلك التي أريد بها العموم قطعاً، وذلك يُعرف بالقرائن.

والقرائن التي تدلّ على أنّ العمومات التي اكتُسِبت منها الكلِّيات التشريعية لا تحتمل التخصيص، بل أريد بها العموم قطعا؛ متعدّدة، أهمّها:

أ- السِّياق[1]: سواءً كان سياق مقام "حال"، أم سياق مقال، فالأوّل كما مثّله الغزالي حيث قال: "إنّ القرائن قد تجعل العامّ نصّاً يمتنع تخصيصُه، مثاله: أنّ المريض إذا قال لغلامه: لا تُدخل عليَّ النّاس، وقرينة الحال تشهد لتأذِّيه بلقيانهم، فأدخل عليه العبد جماعة من الثقلاء، وزعم أنّي خصَّصت لفظك بمن عداهم، استوجب التعزير،"[2] والثاني كقوله تعالى: ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴾ [الحجر: ٣٠]؛ أكّد لفظ "كلّهم" مع كونها أقوى صيغ العموم بلفظ ﴿أَجْمَعُونَ﴾ ليقطع كلّ احتمال لتخلّف البعض.

ب- الاستعمال: أي جريان استعمال اللّفظ عرفاً أو شرعاً في عموم لا ينقدح في البال استغراقه لبعض الأفراد، ولو كانت داخلة فيه بأصل الوضع "أي: بالحقيقة اللغوية"، أو لا ينقدح تخلّف بعض الأفراد عنه، ولو كانت متخلّفة عنه بأصل الوضع، فيكون عامّاً فيما هو منقدحٌ في الذِّهن من الأفراد التي يتناولها العموم بحكم الاستعمال، لا بحكم الوضع، سواءً خالف ذلك أصل الوضع أم وافقه، وفي حال المخالفة لا يُسمّى ما خرج من أفراد "العامّ الاستعمالي" تخصيصاً إلاّ بالنسبة إلى أصل الوضع، أمّا بالنسبة إلى الاستعمال فإنّ الخارج

(١) انظر في موضوع السياق:
- بودرع، عبد الرحمن. **منهج السياق في فهم النص**، سلسلة كتاب الأمة (١١١)، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٢٧هـ.

(٢) الغزالي، **المنخول**، مرجع سابق، ص٢٦٢.

لم يكن داخلاً حتى يخرج، فهو ليس بتخصيص، وإنّما بيانٌ. وإذا قلنا: إنّ الوضع الاستعمالي "عرفياً كان أو شرعياً" هو حقيقة أخرى، وأصالةٌ أخرى، متى ما انجلت وظهرت بلا لبس، لا يلزمنا أن نضطرّ إلى نسبتها إلى الحقيقة الوضعية في كلّ مرّة، فما الحاجة إلى القول بالتخصيص حالئذ؟(١)

فقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [التوبة: ٣٤]، لا ينصرف ذهن العالم بالاستعمال الشرعي إلى أنّ "الكنز" هنا هو مطلق الجمع والادّخار للمال كما في اللغة، حتى لا يجوز استبقاء شيء من الذهب والفضة ولو مع تأدية النفقات الواجبة فيهما، بل يُفهم كلٌّ من "الكنز"، و"الإنفاق في سبيل الله" في ضوء النصوص المتضافرة على قصد نوع من "الكنز"، وهو الذي لا يؤدَّى إنفاقه، ونوع من "الإنفاق"، وهو الواجب، سواءً وجوباً مستمراً، كالزكاة، أم عارضاً كما في فرض الضرائب على الأغنياء عند عُسر الحال،(٢) ولهذا "شذَّ أبو ذرّ ﵁، فحمل الآية على عموم الكانزين في جميع أحوال الكنز، وعلى عموم الإنفاق، وحَمَل سبيل الله على وجوه البرّ، فقال بتحريم كنز المال... واشتدّ قول أبي ذرّ على النّاس، ورأوه قولاً لم يقله أحدٌ في زمن رسول الله ﷺ وصاحبيه."(٣)

وفي قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧]؛ لا ينصرفُ ذهنُ عالم بالاستعمال إلى كونه نفسَ الخيط في أصل الوضع، ولو انصرف إليه لكانَ طُرْفةً يُضحك منها، كما في قصّة عدي بن حاتم ﵁.(٤)

---

(١) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٧٤ - ٢٧٥.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٠، ص٧٧.

(٣) المرجع السابق، ج١٠، ص٧٧ - ٧٨.

(٤) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الصوم، باب: قول الله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، حديث رقم ١٩١٦، ج٣، ص٢٨.

ولا يقال: هؤلاء صحابة رسول الله ﷺ، وهم أعلم الناس بالشّرع، وقد أجروا عمومات النصوص على الحقيقة اللغوية، لأنّ التفاوت بينهم في العلم بالاستعمال الشرعي "حاصل؛ إذ ليس الطارئُ الإسلامِ من العرب في فهمه كالقديم العهد، ولا المشتغل بتفهّمه وتحصيله كمن ليس في تلك الدرجة، ولا المبتدئ فيه كالمنتهي، ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾ [المجادلة: ١١]، فلا مانع من توقّف بعض الصّحابة في بعض ما يشكل أمره، ويغمض وجه القصد الشرعي فيه، حتى إذا تبحّر في إدراك معاني الشريعة نظرُه، واتسع في ميدانها باعُه؛ زال عنه ما وقف من الإشكال، واتضح له القصد الشرعي على الكمال."(١)

ت- التكرار، والتأكد، والانتشار: قال الشاطبي: "العمومات إذا اتّحد معناها، وانتشرت في أبواب الشّريعة، أو تكرَّرت في مواطن بحسب الحاجة من غير تخصيص، فهي مُجراةٌ على عمومها على كلِّ حال... فكلُّ أصلٍ تكرَّر تقريره، وتأكّد أمره، وفُهم ذلك من مجاري الكلام؛ فهو مأخوذ على حسب عمومه... فأمّا إن لم يكن العموم مكرَّراً، ولا مؤكَّداً، ولا منتشراً في أبواب الفقه، فالتمسُّك بمجرَّده فيه نظر، فلا بدّ من البحث عمّا يعارضه، أو يخصِّصه، وإنّما حصلت التفرقة بين الصِّنفين لأنّ ما حصل فيه التكرار والتأكيد والانتشار صار ظاهره باحتفاف القرائن به إلى منزلة النصّ القاطع الذي لا احتمال فيه، بخلاف ما لم يكن كذلك فإنّه معرَّضٌ لاحتمالات، فيجب التوقّف في القطع بمقتضاه حتّى يُعرض على غيره، ويبحث عن وجود معارض فيه."(٢)

ث- العموم المعنوي: وهو المعنى المستقرى من مواضع كثيرة، سواءً كانت عمومات أم خصوصات، حتّى ينتظم منه حكم كلّي، أو مقصد كلّي، بحيث إنّ الاستقراء يكسب هذا العموم القطع باستغراق أفراده جميعاً، حتى لا يحتمل تخصيصاً، وقد سبق التمثيل لهذا.(٣)

---

(١) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٧٥ - ٢٧٦.

(٢) المرجع السابق، ج٣، ص٣٠٦ - ٣٠٧.

(٣) المرجع السابق، ج٣، ص٨٤ - ٨٧.

وهكذا نخلص إلى القول إنّ العمومات الشرعية باعتبار قوّة دلالتها على الاستغراق قسمان:

- عمومات قطعية الدلالة على الاستغراق: فهذه هي التي تتشكّل منها الكلِّيات التشريعية، واكتسابها القطع يكون بالقرائن المذكورة، ومتى سلم لنا القطع بالاستغراق فثمرته هي عدم قبول التخصيص إلاّ من جهة التداخل بين الكلّيات، وهي الآتي شرحها.

- عمومات ظنية الدلالة على الاستغراق: وهي التي لم يحتفّ بها من القرائن السابقة ما يجعل دلالتها على الاستغراق قطعية، فتبقى ظنية تحتمل التخصيص، فتندرج بهذا في الجزئيات، لا في الكلّيات.

فلنصطلح على تسمية القسم الأوّل: "العمومات الكلّية"، والقسم الثاني: "العمومات الجزئية".

٥- خاصّة "التداخل":

أقصد بالتداخل: أن يتجاذب الجزئيةَ الواحدة من جزئيات التشريع أكثر من كلِّية، بحيث تدخل تحت كلٍّ واحدة منها باعتبار معيَّن.

والتداخل لا يعني التعارض، لأنّا فرضنا الكلِّيات قطعية، وتعارض القطعيات محال، بل يعني تعدّد الاعتبارات بحيث تندرج الجزئية في كلّي كذا باعتبارٍ ما، وتندرج في الكلّي الآخر باعتبار آخر. وقد نبَّه الشاطبي على هذا حينما قال: "والصورة الرّابعة: أن يقع التعارض في كلِّيين من نوع واحد، وهذا في ظاهره شنيع، ولكنّه في التحصيل صحيح، ووجه شناعته أنّ الكلِّيات الشّرعية قد مرّ أنّها قطعية، لا مدخل فيها للظنّ، وتعارض القطعيات محال، وأمّا وجه الصّحة فعلى ترتيبٍ يمكن الجمع بينهما فيه إذا كان الموضوع له اعتباران، فلا يكون تعارضاً في الحقيقة."(١)

---

(١) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٤، ص٣٠٢ - ٣٠٣.

وعند عدمِ إمكان بقاء الجزئية المتجاذَبة مندرِجةً هنا وهناك، يتعيَّن خروجها من بعض الكلِّيات المندرجة فيها ليقتصر اندراجها في بعضها الآخر، فهذا ما يمكن تسميته "تخصيص الكلّيات بعضها ببعض"، قال الشاطبي: "القسم الأوّل[1] غير محتاج فيه إلى بحث؛ إذ لا يصحّ تخصيصه إلاّ حيث تُخصِّص القواعد بعضها بعضا."[2]

وقد ذكر المحدِّث محمّد أنور الكشميري (توفي ١٩٣٣م" في شرحه على البخاري أنّ إدراج الجزئيات في كلِّياتها هو أهمّ وظائف المجتهد، بل حصرها فيه، فقال: "ثمّ ما يُعلم من كتب الأصول هو أنّ وظيفة المجتهد القياس، قلت: بل وظيفته توزيع الجزئيات على الكلِّيات، فإنّ الكلِّيات قد بسطها الشارع، فربّما يندرج جزءٌ تحت عدّة كلِّيات، ويتحيّر هناك الناظر، فالمجتهد يبيِّنه أنّه داخل تحت هذا دون ذلك."[3]

ومثال ذلك: "حِلُّ البيع" فهو كلِّية تشريعية مقطوع بها، لقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، وهذا العموم متأكِّد، متكرِّر، منتشر في مواضع متعددة من الكتاب والسنّة.[4] فلو فرضنا جزئيةً محتمِلة -أي: غير قطعية في الثبوت، أو في الدلالة- عارضت هذه الكلية، كأن تمنع صورةً من الصُّور المشمولة بكلّية "حلّ البيع"، ولم تكن هذه الجزئية صالحةً للاندراج تحت أية كلية[5]، فلم نجد

---

(١) يقصد: العمومات المكرّرة والمؤكّدة والمنتشرة؛ أي: التي اصطلحنا على تسميتها "العمومات الكلّية".

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٠٧.

(٣) الكشميري، محمّد أنور. **فيض الباري على صحيح البخاري**، "وهي أمالي جمعها وحرّرها ووضع عليها حاشية -سمّاها: البدر الساري إلى فيض الباري- محمّد بدر عالم الميرتهي"، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥م، ج٤، ص١٠٢.

(٤) انظر النصوص على حلّ البيع في:
- ابن قدامة، أبو محمّد موفّق الدّين عبد الله بن أحمد المقدسي. **المغني**، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٥هـ، ج٤، ص٣.

(٥) وهذا الافتراض غير واقع في الشرع إذا قُطع بثبوت الجزئية، وما يثبت بالأحاديث الصحيحة المتلقاة بالقبول قطعي كما ذكرنا، وسيأتي التنبيه على ذلك بعد حين.

للنهي معنى عامّاً منتشرا متكرِّراً، فلا تقوى هذه الجزئية على تخصيص كلية "حلّ البيع"، بل تُحمل تلك الجزئية على الوجه الذي يحافظ على اطِّراد الكلِّية، وإذا فُرض عدم الإمكان من كلّ وجه؛ طُرحت الجزئية إبقاءً على الكلِّية.

بينما إذا انتظمت الصُّورة المنهي عنها في كلِّية صحيحة، بحيث كان للنهي معنى مكرَّراً، مؤكَّداً، منتشرا في صور كثيرة، مثل: كلِّية "منع الغرر"؛ فإنّ الكلّية تقوى على تخصيص الكلّية؛ لأنّها بدورها نتاج نصوص كثيرة من عمومات وخصوصات تضافرت على تكوينها، ثمّ كلِّية "منع الغرر" قد يدخلها التخصيص بكلِّية "رفع الحرج"؛ إذ يكون الغرر يسيراً يتغابن النّاس في مثله عادةً، أو حيث يفضي منع المعاملة إلى مشقة ليس يُعتاد في الشّرع التكليف بتحمُّلها، وهكذا.

ولنفرض جزئيةً ينطبق عليها الكلام لمزيد من التوضيح:

بيع الغائب على الصِّفة:[1] جزئيةٌ تتجاذبها الكلِّيات التشريعية الثلاث المذكورة: "حلّ البيع"، و"منع الغرر"، و"رفع الحرج"، وأخرى رابعة، وهي: "الوفاء بالعقود".

ووجه ذلك: أنّ بيع الغائب الموصوف بيعٌ، فيدخل في عموم حِلِّ البيع، وقد استدلّ من يجوِّزه -في جملة ما استدلّ- بقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، قال ابن حزم: "فبيع الغائب بيعٌ داخلٌ فيما أحلّه الله تعالى، وفي التجارة التي يتراضى بها المتبايعان،"[2] لكنّه بالنظر إلى غياب المبيع عن مجلس العقد، فإنّه مهما وُصف وصفاً دقيقا يحتمل الغرر بأن لا يكون على ذلك الوجه فعلاً؛ إذ ليس الغائب كالحاضر، ولا

---

(١) وهو بيعٌ على أساس الإخبار بهيئة المبيع، وصفاته من غير رؤية، ويتناول بيع شيء معيَّن مملوك، أو غير مملوك للبائع، غائب عن مجلس العقد، أو بيع شيء غير موجود أصلاً وقت التعاقد، بل موصوف في الذمّة. انظر:

- العياشي، فداد. **البيع على الصِّفة للعين الغائبة وما يثبت في الذمة**، جدة: المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، بحث رقم (٥٦)، ٢٠٠٠م، ص٢٢، ص٣٨.

(٢) ابن حزم، أبو محمّد علي بن أحمد. **المحلّى بالآثار**، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج٧، ص٢٢٠.

الوصف كالمعاينة، فتجتذب البيعَ ههنا كلِّيةُ "منع الغرر"، وبها استدلّ من منعه مطلقاً؛ أي: حتى مع إثبات خيار الرؤية، وهم الشافعية،[١] والحنفية أجازوا البيع مع إثبات الخيار للمشتري عند الرؤية مطلقاً؛ أي: سواء حضر المبيع على الهيئة الموصوفة، أم خالفها،[٢] ووافقهم المالكية في إجازة البيع، لكن مع إثبات الخيار في حالة مخالفة المبيع لهيئته الموصوفة، لا في حالة الموافقة.[٣]

والقول بإجازة بيع الغائب على الصِّفة مبناه ترجيح كلّيتي "حلّ البيع"، و"رفع الحرج" على كلِّية "منع الغرر"، ووجهه: أنّ الغرر المحتمَل لأجل غيبة المبيع يتضاءل بالوصف، وبثبوت الخيار للمشتري عند الرؤية، فيكون التفاوت بين العلم بالمبيع بالمعاينة، والعلم به بالوصف مع إثبات الخيار تفاوتاً يسيراً، يُتجاوز فيه لمكان المشقّة إذا اعتُبر.

قال ابن رشد الحفيد: "ولا خلاف عند مالك أنّ الصِّفة إنما تنوب عن المعاينة؛ لمكان غيبة المبيع، أو لمكان المشقّة التي في نشره، وما يُخاف أن يلحقه من الفساد بتكرار النّشر عليه، ولهذا أجاز البيع على البرنامج على الصِّفة،"[٤] وقال ابن رشد الجدّ: "ومن هذا بيع الجوز واللوز والباقلاء في قشره الأعلى... لأنّ الضرورة تدفع إلى ذلك... فمن الضرورة إلى ذلك أن تكون السِّلعة المبيعة على الصِّفة غائبةً في بلد آخر، أو يكون المبيع متاعاً كثيراً مشدوداً في أعداله وأحماله، فيجوز بيعه على صفة البرنامج؛

---

(١) النووي، أبو زكريا محيي الدّين يحيى بن شرف. **المجموع شرح المهذّب**، مع تكملة السبكي والمطيعي، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج٩، ص٢٨٨ - ٢٨٩.

(٢) الكاساني، علاء الدّين أبو بكر بن مسعود. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م، ج٥، ص٢٩٢.

(٣) ابن الجلاب، أبو القاسم عبيد الله بن الحسين المالكي. **التفريع**، دراسة وتحقيق: حسين بن سالم الدهماني، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧م، ج٢، ص١٧٠.

(٤) ابن رشد، **بداية المجتهد**، مرجع سابق، ج٣، ص١٧٤.

لأنّ فتحه كلّه ونشره ممّا يضرّ بصاحبه ويشقّ عليه..."[1] وقال ابن تيمية: "والحاجة الشديدة يندفع بها يسير الغرر."[2]

وأبدع المالكية حينما اعتبروا البيع لازماً إذا جاء المبيع على الصِّفة المتفق عليها، فمنعوا من الخيار حالئذ، عملاً بكلِّية أخرى وهي: "الوفاء بالعقود"، المنتظمة من نصوص كثيرة، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾ [المائدة: ١]؛ إذ الأصل عدم الخيار، وإنّما شُرع خيار الرؤية لإمكان مخالفة المبيع لهيئته الموصوفة، ولا مخالفة، فوجب طرد الأصل، وهو الوفاء بالعقد.

وهذه المسألة لها تجلِّياتٌ على عقود معاصرة متعددة، ومنها عقود التوريد التي تشغل مساحة كبيرة من تعاملات الشّركات والمصانع ومختلف المؤسّسات؛ إذ تُجرى العقود على سلع غائبة بناءً على رؤية نماذج منها، أو بناءً على "كتالوج" أي: دفتر أوصاف، وهو المسمّى عند المالكية "البرنامج"، فالمقاربة الشافعية تعطِّل هذه التعاملات بالكلِّية، والمقاربة الحنفية تخلخلها، لأنّ الاستيراد والتصدير أصبح عملاً في غاية التعقيد والكُلفة، وليس يسوغ أن تُستقدم السِّلع من بلد إلى بلد آخر في بواخر أو شواحن، فتكلِّف ما تكلِّف، ثمّ يذهب العقد سُدى بإثبات الخيار للمشتري حتى مع تطابق الأوصاف المذكورة على المبيع في حالة رفضه للعقد.

فانظر كيف تجاذبت جزئيةً واحدةً كلِّياتٌ أربع، وكيف تفاوتت أنظار الأئمّة في الموازنة بينها، وكيف أظلّت مالكاً ﵁ غمامة السَّعْد المليح، فأقسط في الجمع والوزن والترجيح.

فالجزئية التي لا ينتظمها أيُّ كلِّي ليست متصوّرةً إن صحّ ثبوتها، قال

---

(١) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **المقدِّمات الممهِّدات**، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨م، ج٢، ص٧٨ - ٧٩.

(٢) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٢٩، ص٤٩.

الشاطبي: "محالٌ أن تكون الجزئيات مستغنيةً عن كلِّياتها؛"[1] أي: شاذّةً نادّةً عن الاندراج تحت أيّ أصل. فالبحث في جزئية ثابتة بحثٌ عن أحقّ الكلّيات بانضواء هذه الجزئية تحتها، ثمّ بحثٌ في التداخل بين الكلِّيات التي تتجاذبها، وأيُّها أجدر بتخصيص الآخر.

وقد ذكرت إبّان الكلام على مراتب الكلِّيات في العلوِّ والسّفول أنّ الرّتبة عاملٌ من أهمّ عوامل هذا الترجيح، ومن هذا الباب يقدّم حفظ الدّين على حفظ النفس، وحفظ النفس على حفظ المال، ويقدَّم الضروري على الحاجي، والحاجي على التحسيني، ويقدَّم المكمَّل على المكمِّل، ومن المرجِّحات تقديم المصلحة العامّة على المصلحة الخاصّة، والمصلحة الدائمة على المؤقتة، والمقطوع بتحققها على المظنون تحققها، وتقديم دفع المفسدة على جلب المصلحة، وتقديم دفع الضّرر الأشدّ على دفع الضرر الأخف، وهلمّ جرّاً.[2]

---

(١) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٨.

(٢) وانظر عدداً من قواعد الموازنة بين الكلِّيات المعبّر عنها بـ"المصالح والمفاسد" في:

- الوكيلي، محمد. **فقه الأولويات: دراسة في الضوابط**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٧م، ص١٩٧ إلى آخر الكتاب.

مكانة الكليات التشريعية ووظائفها

تمهيد:

بعد هذا البيان لحقيقة الكلّيات التشريعية وأنواعها ومراتبها وخصائصها، أحسب أنّ الغموض قد تجلَّى عن كنهها، فأدلف في الفصل الآتي إلى بيان مسوِّغاتها الموضوعية والذاتية؛ أي: دوافع اعتبارها واعتمادها، ثمّ أشرح مكانتها في الكتاب والسنة وفقه الصحابة ﵃، لأَصِل في نهاية الفصل إلى استنتاج الوظائف النظرية المنوطة بها، وكيفية تأثيرها في الاجتهاد والفتوى، مع استخلاص الضوابط المنهجية، والقيود الشرعية لطريقة توظيفها.

أولاً: المسوّغات الموضوعية والذاتية لتأثير الكلّيات التشريعية في الاجتهاد والفتوى

١- المسوِّغات الموضوعية:

أ- المحافظة على النَّسَق التشريعي:

يؤمن كلّ مسلم، وكلّ فقيه في الدِّين بأنّ الشريعة ربّانية المصدر، غائية المنهج، واقعية النزعة، تتخذ من المعقولية أساساً للانتهاض بمصالح العباد في العاجل والآجل، وهذه خصائص تُكسبها بالضّرورة صفة النَّسَقية؛[١] أي: الانتظام والانسجام والالتئام بين منطلقاتها وغاياتها ووسائلها، بين أحكامها ومقاصدها، وبين أصولها وفروعها، بحيث لا تجد فيها منفذاً إلى الاختلاف والاختلال،

(١) النَّسَقُ من كلّ شيء ما كان على طريقة نظام واحد، ونَسَقُ الأَسنان: انتظامها في النِّبْتة، وحسن تركيبها، والكلام إذا كان مسجَّعاً؛ قيل له: نَسَقٌ حسن، والنّحويون يسمّون حروف العطف: حروف النَّسَق، لأنّ الشيء إذا عطفتَ عليه شيئاً بعده جَرى مجْرًى واحداً. انظر:
- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج١٠، ص٣٥٢.

ولا إلى التضعضع والاعتلال، أخبر بذلك مُنزِلُها ﷻ فقال: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، وقال: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ﴾ [الأنعام: ١٥٣]، وقال: ﴿قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ﴾ [الأنعام: ١٠٤]، وأثبته العجز عن وِجدان ثغرات تفسد هذه النسقية مع كَلَف الكافرين عبر العصور بتكذيب هذه الشريعة، وتزييفها، وتشويه حقائقها،[1] فلم تزدد إلاّ قوّةً وثباتاً ورسوخاً وظهوراً وانتشاراً وانتصاراً، فانْخَزلوا وانْخَذلوا،

كناطح صخرة يوماً ليُوهِنَها فلم يضِرْها وأوهى قرنَه الوعِلُ

وبهذا اعترف أيضاً فقهاء التشريع الوضعي، وقرّروا في مصنّفاتهم "أنّ ثمّة روحاً واحداً عارماً يسلك التشريعَ الإسلامي في بنيان محكم شامخ عتيد."[2]

وإذا كان تناسق الشّريعة وعصمتها من التناقض فرعاً عن ربّانيتها، وغائيتها، ومعقوليتها، وبالجملة عن حقّيتها، وكانت تلك مسلَّماتٍ نائيةً عن التشكيك، وملازِمةً للإيمان ملازَمةً شرطية؛ إذ التناقض فيها دليلٌ على اختباطٍ في وضعها، واختلاطٍ في واضعها، ولا يُنسب شيءٌ من ذلك إلى الباري إلاّ كان كفراً، لأنّه ﷻ متنزِّهٌ متعالٍ عن ذلك علُوّاً كبيراً، وهو القائل عزَّ مِن قائل: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى ٱلْقُرْءَانَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ [النمل: ٦]، والقائل: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١] فليس إثبات نَسَقية الشّريعة في نفس الأمر محلَّ ما نحن فيه من النقاش؛ إذ هي ثابتةٌ بما يثبت الإيمان، بل المحلّ هو الحفاظ على هذه النسقية في التشريع الذي لم يضعه الشّارع للخلق وضعاً مباشراً بالوحي المقطوع بثبوته ودلالته، بل أوكله إلى أهل الاجتهاد أن يستنبطوه أو ينشئوه مهتدين بالمعرِّفات الشّرعية، متلبِّبين بردائها، متزمِّلين بغطائها، فمن هذا الوجه انْتَاط بهؤلاء الواضعين واجبُ حفظ هذه النسقية، والحذر من التضريب بين مقرّرات التشريع، فإنّهم إذا لم يفعلوا نطقوا عن الشّرع بما لم يقُله، ونسبوا إليه ما لم يُرِدْه، فيَضِلّوا ويُضِلُّوا.

---

(١) السنوسي، عبد الرحمن بن معمّر. **اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات**، الرياض: دار ابن الجوزي، ٢٠٠٣م، ص٥٢.

(٢) الدريني، **بحوث مقارنة**، مرجع سابق، ج١، ص٤٤.

وليس هذا الحفظ ممّا يتأتى بضربٍ من العفوية، ولا بنحوٍ من التلقائية والسطحية، بل هو ابتلاءٌ من الابتلاء، وتكليفٌ من التكليف، يحمل كلّ ما في الكلمة من معنى الكَلَف والمشقة المقابل للدعة والراحة،[1] كما قال ابن العربي: "إنّ الله سبحانه لم يجعل طرق الأحكام نصّاً يدركه الجَفَلَى[2]..."[3]

وذلك أنّ النصوص الشّرعية حملت في جَنَباتها وِفاضاً بيانياً مُتَسِّع المناحي والأرجاء، ولم تجئ متمحِّضةً لقواطع المعاني التي لا يطرقها الاحتمال، بل وضعها الشّارع الحكيم في قالَب لغويٍّ تَتَعاوَرُه في الفهم وجوهٌ عِدَّة، كما قال ابن عباس رضي الله عنهما: "القرآن ذو وجوه، فاحملوه على أحسن الوجوه،"[4] وهو المُسمّى لدى الأصوليين بالدلالة الظنية، ولها سرٌّ أذكره بعد قليل.

وقد تفقّأت عن هذه الظنية ظاهرتان، إحداهما التعارض بين مدلولات النصوص،[5] كما قال ابن النّجار: "وإنما جاز دخول التعارض في أدلّة الفقه

---

(١) يقول الأستاذ عبد المجيد النَّجار: "إنّ فهم الدِّين من أصله ليس بالأمر الهيِّن الذي يحصل على نحو من التلقائية كما يظنّ بعض النّاس، بل هو أمرٌ خطيرُ الشّأن، وخاصّة إذا لابسته ظروف من الضّعف في فقه اللّغة العربية وقوانينها في التعبير، أو من الميل إلى التعسّف في استخراج المعاني من وعائها اللّغوي". انظر:

- النجار، عبد المجيد. **في فقه التديُّن فهماً وتنزيلاً**، سلسلة كتاب الأمّة (٢٢)، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٠هـ، ج١، ص٨٠.

(٢) أي: العامّة من الناس. انظر:

- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، مادة "جفل"، ج١١، ص١١٤.

(٣) ابن العربي، **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج١، ص٦٥٤.

(٤) الديلمي، أبو شجاع شيرويه بن شهردار. **الفردوس بمأثور الخطاب**، تحقيق: السعيد بن بسيوني زغلول، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م، حديث رقم ٤٦٧٢، ج٣، ص٢٢٨.

(٥) وإذ نسلِّم بانتفاء التعارض بمعناه الحقيقي عن تشريع مصدرُه الحكيم العليم الخبير؛ فحقيقة هذا التعارض أنّه ظاهريٌّ منقدحٌ فقط في أذهان الناظرين، أمّا نسبته إلى الأدلة فتجوُّز، قال الشاطبي: "كلّ من تحقّق بأصول الشريعة فأدلّتها عنده لا تكاد تتعارض، كما أنّ كلّ من حقّق مناط المسائل فلا يكاد يقف في متشابه، لأنّ الشّريعة لا تعارض فيها ألبتة، فالمتحقّق بها متحقِّقٌ بما في الأمر، فيلزم أن لا يكون عنده تعارض". انظر:

- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٩٤.

لكونها ظنية،"[1] والأخرى اختلاف أنظار المجتهدين في الفهم والاستنباط، وتعدّد مناهجهم وطرائقهم في رفع ذلكم التعارض، لأجل التوصّل إلى الحكم الشّرعي الصّحيح، كما قال الشاطبي: "**فالظنِّيات عريقةٌ في إمكان الاختلاف،**"[2] ولم يعصمهم من الاختلاف تواتر القرآن، ولا صحّة ما صحّ لديهم من السنّة، كما قال ابن عاشور: "قد كان القرآن بين يدي جميع المجتهدين فلم يتفقوا على الأحكام التي استنبطوها منه..."[3] وقال ابن تيمية: "فكم من حديثٍ صحيحٍ ومعناه فيه نزاعٌ كثير؛"[4] إذْ "**جهات دلالات الأقوال** متسعة جدّا يتفاوت الناس في إدراكها وفهم وجوه الكلام بحسب مِنَح الحقّ سبحانه ومواهبه..."[5]

وإذا كان عامل الظنية هذا، وغيرُه من خصائص المنهج الذي عُرضت به الأدلّة يسوِّغون تقبّل هاتين الظاهرتين من حيث الجملة، علاوةً عن أسباب موضوعية أخرى، كاختلاف المدارك العقلية، وتباين الخصائص الطَّبْعية والنفسية للعلماء والنّاظرين في تلك الأدلّة، والتي تُنتجها عوامل جغرافية، واجتماعية، وسياسية، وثقافية، وكذا المشارب العلمية التي ارتضعوا أَخْلافها إبّان الطّلب،

---

(١) الفتوحي، **شرح الكوكب المنير**، مرجع سابق، ج٤، ص٦٠٠.

(٢) الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج٢، ص١٦٨.

(٣) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٨٩.

(٤) ابن تيمية، أبو العبّاس أحمد بن عبد الحليم. **نقد مراتب الإجماع**، عناية: حسن أحمد إسبر، بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٨م، ص٣٠٤، وإذا كان هكذا فقول الإمام الشافعي: "إذا صحّ الحديث فهو مذهبي"، مقيَّدٌ بقطعية الدلالة بحيث لا يكون ثَمَّ مجالٌ لاختلاف الفهم، أو بالسلامة من المعارض، وإلاّ فالصحّة وحدها لا تكفي لاتخاذ الحديث مذهباً. وانظر هذا المعنى في:
- القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، مرجع سابق، ص٤٥٠.
- ابن عاشور، **مقاصد الشّريعة**، مرجع سابق، ص٢٠٤.

وأفرد السبكي لهذه المقالة كتابا خاصّاً يشرحها فيه. انظر:
- السبكي، أبو الحسن علي بن عبد الكافي. **معنى قول الإمام المطَّلبي إذا صحّ الحديث فهو مذهبي**، حقّقه وخرّج أحاديثه: كيلاني محمّد خليفة، الرياض: مؤسسة قرطبة، (د. ت.).

(٥) ابن تيمية، أبو العبّاس أحمد بن عبد الحليم. **رفع الملام عن الأئمة الأعلام**، الرياض: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ١٩٨٣م، ص٢٩.

ممّا لا يمكن -إلى حدٍّ بعيدٍ- أن يُتحكَّم فيه، لكن لا بدّ من تقرير حقيقة أخرى، وهي عروض التقصير لأداء الناظرين في الأدلة، والمقصود بالتقصير ما لا يرجع إلى العوامل الموضوعية المذكورة، بل إلى العنصر الذاتي المتمثِّل في استعجال استصدار الحكم قبل استفراغ الوسع، أو قبل استجماع مؤهِّلات النظر وشرائطه، فإنّه يفضي إلى تضخيم وَهْم التعارض، وإلى أخذ الخلاف بُعداً مستفحلاً لا يسوغ، وإذ ذاك تنخرم النسقية، وسرعان ما ينزلق الأمر إلى مهاوي الابتداع، ثمّ إلى مجاري الزيغ والضلال، وهو المحذور، ومربط ما نحن فيه.

إنّ لهذا التقصير مقدّمات، أهمّها فيما يهمّنا إغفال النظر في الكلِّيات التشريعية، وإهمالُ إيقاعها في موقع الهيمنة والحاكمية المُثبَتة في بحثنا عن الخصائص، والولوع بأخذ الأدلّة أخذاً أوّلياً ظاهرياً مستسهَلاً بإطلاق، بحيث يُبْتر الدّليل عن جسد المنظومة التشريعية بتراً لا يدع فيه نبضة عِرق، ويُصَرْفُ الطَّرْفُ عن نوعه، أجزئيٌ هو أم كلّي؟ ويُستعفى تماماً من التأمّل فيه إن كان جزئياً ما الكلِّيات التي تتجاذبه؟ وأين يجدر إدراجه؟ وهل يخرِم إعمالُه اطِّرادَ كلِّيه، أو ثباتَه، أو عمومَه القاطع؟ وإن كان كلِّيا ما رتبته؟ وهل يضطرب التآلف بينه وبين ما فوقه أو تحته؟ وهلمّ جرّا ممّا يتطلبّه الاستحفاظ على نسقية الشّريعة من موازنات وموافقات، بينما لو جَعل المتفقّه الكلِّيات التشريعية قُبالة شَوْفِه، وتحنان شَوْقِه؛ لا تزلُّ له قدمٌ بعد ثبوتها، قال القرافي: "ومن جعل يخرِّج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلِّية تناقضت عليه الفروع واختلفت، وتزلزلت خواطره فيها واضطربت، وضاقت نفسه لذلك وقنطت... ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكلِّيات، واتّحد عنده ما تناقض عند غيره وتناسب."(١)

ومهما حاولتُ أن أتفاصح في تبريز خطورة هذا الإغفال، فللشاطبي كلامٌ يصحُّ مضرباً للمثل: قطعت جهيزةُ قولَ كلِّ خطيب، آثرتُ أن أثبته

(١) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج١، ص٣.

بطوله لنفاسته، وقد أورده في الاعتصام في سياق بيان مأخذ أهل البدع في الاستدلال، وأنّ من سيمتهم الانحراف عن الأصول الواضحة، فقال رحمه الله: "ومدار الغلط في هذا الفصل إنّما هو على حرف واحد، وهو الجهل بمقاصد الشّرع، وعدم ضمّ أطرافه بعضها لبعض، فإنّ مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنّما هو على أن تؤخذ الشّريعة كالصّورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلِّياتها وجزئياتها المرتّبة عليها، وعامِّها المرتّب على خاصِّها، ومطلقها المحمول على مقيَّدها، ومجملها المفسَّر بِبَيِّنها، إلى ما سوى ذلك من مناحيها، فإذا حصل للناظر من جملتها حكم من الأحكام فذلك الذي نظمت به حين استنبطت، وما مثَلُها [أي: الشّريعة] إلاّ مثَل الإنسان الصّحيح السّوي، فكما أنّ الإنسان لا يكون إنساناً حتّى يُستنطق،(١) فلا ينطق باليد وحدها، ولا بالرِّجل وحدها، ولا بالرّأس وحده، ولا باللِّسان وحده، بل بجملته التي سُمِّي بها إنساناً، كذلك الشّريعة لا يُطلب منها الحكم على حقيقة الاستنباط إلاّ بجملتها، لا من دليل منها، أيِّ دليل كان، وإن ظهر لبادئ الرّأي نُطْق ذلك الدّليل، فإنّما هو توهمي لا حقيقي، كاليد إذا استنطقت، فإنّما تنطق توهماً لا حقيقة، من حيث علمتَ أنّها يدُ إنسان، لا من حيث هي إنسان، ولأنّه محال، فشأن الرّاسخين تصوُّر الشّريعة صورةً واحدة، يخدم بعضها بعضاً، كأعضاء الإنسان إذا صُوِّرت صورةً مثمرة، وشأن متَّبعي المتشابهات أخذُ دليل ما، أيِّ دليلٍ كان، عفْواً وأخذاً أوَّلياً، وإن كان ثَمَّ ما يعارضه من كلِّي وجزئي، فكان العضو الواحد لا يُعطي في مفهوم أحكام الشّريعة حكماً حقيقياً، فمتَّبعه متَّبع متشابه، ولا يتّبعه إلاّ من في قبله زيغ، كما شهد الله به(٢) ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢]."(٣)

---

(١) إشارةً إلى قول المنطقيين: "الإنسان حيوان ناطق".

(٢) يقصد قول الله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ﴾ [آل عمران: ٧].

(٣) الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج١، ص٢٤٤ - ٢٤٥.

وعلى نسجه غزل ابنُ عاشور، فنسب التقصير إلى من أغفل هذا النظر من المتفقِّهين، فقال تحت عنوان "أدلّة الشريعة اللفظية لا تستغني عن معرفة المقاصد الشرعية": "ومن هنا يُقصِّر بعض العلماء، ويتوحَّل في خضخاض من الأغلاط في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ، ويوجِّه رأيه إلى اللَّفظ مقتنعاً به، فلا يزال يُقلِّبه ويُحلِّله، ويأمل أن يستخرج لُبه... وفي هذا المقام يظهر تقصير الظاهرية، وبعض المُحدِّثين المقتصرين في التفقُّه على الأخبار."(١)

فإذا تقرّرت هذه الكلمات الناصعة، فقد بان كالشّمس في خدر أمِّها أنّ الحفاظ على نسقية الشريعة والتئام أطرافها لا يتمّ إلاّ بالنظر إلى الكلِّي باعتباره مهيمناً، وأمّا الجزئي الذي صحّ ثبوتُه فيُتلمّس إدراجه في كلّيه الصّحيح بغير إهدار، مع استفراغ صُبابة الجهد في استعراض أصْلَحِ ما يمكن اندراجه فيه، واستنزاف بُلالة العَرَق في إعمال الموازنة بين المراتب، وحفظ التآلف بينها، كلّ ذلك مع اللّبث والمكث في ترجيع البصر، وترديد النّظر، حتى يغلب على الظنّ انحسام جهة الخلل، فإذا تعاصى الجزئي تُؤُوِّل بغير اعتساف، أمّا التعامي عن جميع ذلك والتَصامّ، وإعمال الجزئي كيفما اتفق؛ فهو تخريقٌ لسِرْبال النَّسَقية، وتحريقٌ لسفينتها المُنجية من الغرق في لُجج الزّيغ، ومتاهة الضلال.

ب- المحافظة على شمول الشريعة لكافة الناس، وصلوحها للتطبيق في كلّ حال وزمان ومكان:

تختصّ شريعة الإسلام بأشياء لا تُلفى في الشّرائع قبلها، ومنها: الختام بحيث لا تأتي شريعةٌ بعدها، لقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، والشّمول بحيث تتوجّه بالخطاب إلى الإنس والجانّ، من غير اختصاص بزمان أو مكان، منذ مبعث سيّدنا محمّد ﷺ، لقوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]، وقوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا

(١) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٢٠٤.

﴿وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: ٢٨]، ولهذا؛ استلزم أن تكون في نفس الأمر وافيةً بما يعِنُّ للنّاس من أحداث، مواكِبةً كلَّ إصباحٍ وإمساءٍ يتفلّقان عن سيلٍ عارم من المستجدّات، وكمٍّ هائل من المتغيِّرات والمستحدثات، وذلك في سيرورة لا تنقطع، وطروء مستمرّ لا يتخلّف، كما قال ابن خلدون (توفي ٨٠٨هـ): "أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة، ومنهاج مستقرّ، إنّما هو اختلافٌ على الأيّام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار؛ فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدّول، سنّة الله التي قد خلت في عباده."[١]

فلو قعدت الشّريعة عن ضمان الحلول لمشكلات البشرية، وعن إسعافها بتشريع أحكام قضاياها، فإنها لا تكون شاملةً خاتمةً خالدة، ولا صالحةً لكلِّ حالٍ وزمانٍ ومكان، وليس كذلك قطعاً وإجماعاً، لقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: ٦٤].

قال الإمام الشّافعي: "فليست تنزل بأحدٍ من أهل دين الله نازلةٌ إلاّ وفي كتاب الله الدّليل على سبيل الهدى فيها،"[٢] وقال الجويني: "والرّأي المبتوت المقطوع به عندنا أنّه لا تخلو واقعةٌ عن حكم الله تعالى، متلقّى من قاعدة الشّرع."[٣]

ولهذا؛ لزم أن ينتاطَ حفظُ خلودها وصلوحها بأهل الاجتهاد كما انتاط بهم حفظ النّسقية، وهنا مكمن السّؤال: كيف السّبيل إلى ذلك والنصوص محدودةٌ معدودةٌ مجموعةٌ بين دفوف المصاحف ودواوين السنّة، وما ينحصر كيف يتّسع لما لا ينحصر؟

---

(١) ابن خلدون، أبو زيد عبد الرّحمن بن محمّد. **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر "تاريخ ابن خلدون"**، والجزء الأوّل منه معروف بـ"المقدِّمة"، تحقيق: خليل شحادة، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨م، ج١، ص٣٨.

(٢) الشافعي، **الرِّسالة**، مرجع سابق، ص١١٠.

(٣) الجويني، **البرهان**، مرجع سابق، ج٢، ص٧٤٣.

قال الجويني: "لو انحصرت مآخذ الأحكام في المنصوصات، والمعاني المستثارة منها لما اتّسع باب الاجتهاد، فإنّ المنصوصات ومعانيها المعزُوَّة إليها لا تقع من مُتَّسع الشّريعة غَرْفةً من بحر،"[١] وقال عبارةً أخرى نوردها لشهرتها، وهي: "والنّصوص لا تفي بالعشر من معشار الشّريعة."[٢]

وقال الشّاطبي: "الوقائع في الوجود لا تنحصر، فلا يصحّ دخولها تحت الأدلّة المنحصرة."[٣]

وقال ابن العربي (توفي ٥٤٣هـ) عائباً أهل الظاهر:

قالوا الظواهر أصلٌ لا يجوز لنا ... عنها العدول إلى رأيٍ ولا نظـــــر

إنّ الظّواهر معدودٌ مواقـــعُها ... فكيف تحصي بيان الحكم في البشر[٤]

وقال الشيخ عطية محمّد سالم في مقدِّمته لمذكِّرة شيخه العلاّمة محمّد الأمين الشنقيطي (توفي ١٩٧٣م): "ومعلومٌ أنّ النّصوص لن تلاحق الأحداث."[٥]

ويقرِّر هذه الحقيقةَ أيضاً حديثُ معاذ بن جبل ﷺ لمّا بعثه النّبي ﷺ إلى اليمن قاضياً، وقال له: "كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟"، قال: "أقضي بكتاب الله"، قال: "فإن لم تجد في كتاب الله؟"، قال: "فبِسُنة رسول الله ﷺ"، قال: "فإن لم تجد في سُنّة رسول الله ﷺ ولا في كتاب الله؟"، قال: "أجتهد رأيي ولا آلو"،

---

(١) المرجع السابق، ج٢، ص١١١٦ - ١١١٧.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٨١٩.

(٣) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٤، ص١٠٤.

(٤) ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله. **عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.)، ج١٠، ص١١٢.

(٥) الشنقيطي، محمد الأمين بن محمّد المختار. **مذكِّرة أصول الفقه على روضة الناظر** لابن قدامة، الجزائر: الدار السلفية، (د. ت.)، ص٣.

فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: "الحمد لله الذي وفّق رسولَ رسولِ الله لما يرضي رسولَ الله."[(١)]

والشّاهد قوله: "فإن لم تجد...؟"... "فإن لم تجد...؟"

ويخطئ بعض الإخوان عندما يردّون هذه المقالات، وهذا الحديث معها، لأنّهم يحسبون أنّ المقصود بالنصوص أو بالأدلّة في هذا السِّياق هو الشّرع برُمّته، حتّى يسع المرءَ أن يقول في الواقعة بمحض العقل والرّأي الذي لا يستند إلى المعرِّفات والدّلائل الإجمالية، حيث يفقدها كلَّها. والحقُّ أنّ مراد الأئمّة ليس هكذا، قطعاً وقولاً واحداً لا يستريب فيه من تأنّس بأقوالهم، وشدا في مراميها،[(٢)] وكلام العلماء في فكرةٍ ما كثيراً ما لا يُفهم على وجهه إلاّ بلملمة أطراف تلك الفكرة في شتّى مواضع ورودها عندهم. ومن فعل ذلك فيما نحن فيه رأى بعين اليقين أنّ المقصود بالنصوص، وبالأدلّة في هذه العبارات ما كان من قضايا الأعيان لا يصلح للتعميم، أو ما كان لفظاً لا يشمل إلاّ جزئية معيّنة، فإن شمل غيرها فليس باللّفظ ولكن بالقياس أو بالاستدلال المرسل،

(١) أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: الأقضية، باب: اجتهاد الرأي في القضاء، حديث رقم ٣٥٩٢، ج٣، ص٣٠٣. قال ابن العربي: "اختلف النّاس في هذا الحديث، فمنهم من قال: لا يصحّ، ومنهم من قال: هو صحيح، والدِّين: القول بصحّته، فإنّه حديثٌ مشهورٌ يرويه شعبة بن الحجّاج...،" وقال ابن القيّم: "فهذا حديثٌ وإن كان عن غير مُسَمِّين فهم أصحاب معاذ، فلا يضرّه ذلك؛ لأنّه يدلّ على شهرة الحديث، وأنّ الذي حدّث به الحارث بن عمرو عن جماعة من أصحاب معاذ، لا واحدٌ منهم، وهذا أبلغ في الشّهرة من أن يكون عن واحد منهم لو سُمِّي، كيف وشهرة أصحاب معاذ بالعلم والدِّين والفضل والصِّدق بالمحلّ الذي لا يخفى؟ ولا يُعرف في أصحابه متّهم ولا كذّاب ولا مجروح، بل أصحابه من أفاضل المسلمين وخيارهم، لا يشكّ أهل العلم بالنّقل في ذلك، كيف وشعبة حامل لواء هذا الحديث؟ وقد قال بعض أئمّة الحديث: إذا رأيت شعبة في إسناد حديث فاشدد يديك به..." انظر:

- ابن العربي، **عارضة الأحوذي**، مرجع سابق، ج٦، ص٧٢ - ٧٣،
- ابن القيم، **إعلام الموقّعين**، مرجع سابق، ج١، ص١٥٤ - ١٥٥.

(٢) وقد ذكرتُ في خاصّة "الشّرعية" من خصائص الكلِّيات التشريعية ما يعين على إزالة هذا اللّبس، فيُنظر، ص١٤٨.

وكلاهما لا يدخل في النصوص، لكنّ القياس والاستدلال المرسل يدخلان في الشّرع، ويدخل فيه الاستحسان، وسدّ الذرائع، واعتبار المآل، ويدخل فيه العمومات اللفظية والمعنوية، وكلّ هذه ليست هي المقصودة، ويكفي أنّ مشكلة هذا العنصر؛ أي: السؤال السابق الذِّكر: كيف السّبيل إلى استدامة صُلُوح الشريعة للتطبيق مع محدودية النصوص؟ سأجيب عنه من خلال كلام هؤلاء الأئمّة أنفسهم، أصحابِ العبارات بمحدودية النصوص: الجويني والشاطبي وغيرهما، لينكشف لنا مقصودهم حقّاً وصدقاً، فأقول:

الجواب عن السؤال المثار هو أنّ الكلِّيات التشريعية "أحكاماً ومقاصدَ" هي ضامن المحافظة على خلود الشّريعة وشمولها وصلوحها الأبدي، لأنّ الكلِّية عامّة ثابتة مطّردة، وهذا يكسبها طاقةً شمولية، وقدرةً استيعابية لا تنضب عن تكرار الوِرْد، ولا تخلَق عن كثرة الردّ.

قال الزنجاني (توفي ٦٥٦هـ): "ذهب الشّافعي ﵁ إلى أنّ التمسّك بالمصالح المستندة إلى كلّي الشّرع وإن لم تكن مستندة إلى الجزئيات الخاصّة المعيّنة؛ جائز... واحتجّ في ذلك بأنّ الوقائع الجزئية لا نهاية لها، وكذلك أحكام الوقائع لا حصر لها، والأصول الجزئية التي تُقتبس منها المعاني والعلل محصورة متناهية، والمتناهي لا يفي بغير المتناهي، فلا بدّ إذاً من طريق آخر يُتوصّل بها إلى إثبات الأحكام الجزئية، وهي التمسّك بالمصالح المستندة إلى أوضاع الشّرع ومقاصده على نحو كلّي، وإن لم يستند إلى أصل جزئي."[(١)]

وهذا ما احتجّ به الجويني في مسألةٍ تصلُح مثالاً عملياً لما نحن فيه -وبالمثال يتضح المقال-، وهي في ميراث الخنثى:[(٢)] إذا مات مَن للخنثى حقٌّ في إرثه، فإنّ تقدير نصيبه ذكراً يختلف عن تقدير نصيبه أنثى، وتختلف أنصبة الوارثين

(١) الزنجاني، أبو المناقب محمود بن أحمد. **تخريج الفروع على الأصول**، تحقيق: محمد أديب الصالح، بيروت: مؤسّسة الرّسالة، ١٣٩٨هـ، ص٣٢٠ - ٣٢٢.

(٢) الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **نهاية المطلب في دراية المذهب**، تحقيق: عبد العظيم محمود الدّيب، جدّة: دار المنهاج، ٢٠٠٧م، ج٩، ص٣٢٣ - ٣٢٤.

تبعاً لذلك، ومحلّ هذا حيث لم يتبيَّن بأيّهما يلحق الخنثى: بالذّكر أم بالأنثى؟ وذلك قبل البلوغ إن لم يكن الخنثى مشكلاً؛ إذْ غالباً ما تُعرف حاله بالبلوغ، ومطلقاً إذا كان مشكلاً، والأصل في هذه الحال أن يُوقَف المالُ فلا يُقسم حتّى يتبيّن أمر الخنثى، ولا شكَّ أنّ الانتظار إلى البلوغ مُضرٌّ بالورثة إذا طال، بأن كان الخنثى مولوداً جديداً أو في أوّل العمر، وهو أشدّ إضراراً إذا تعذّرت معرفة نوع الخنثى في حال كونه مشكلاً؛ إذْ يمتنع تقسيم المال إلاّ بالتصالح؛ أي: بفرض الخنثى ذكراً أو أنثى مجرّد فرض، وذلك يستتبع قَبول الورثة بدخول النقص على أنصبة بعضهم، والزِّيادة على أنصبة الآخرين بالنّسبة إلى الفرض الآخر، وهذا التصالح والقبول بالنّقص والزّيادة يتضمّن أن يهب بعضهم من نصيبه للبعض الآخر، فمثلاً لو كان الورثة ثلاثة إخوة: ابناً، وبنتاً، وخنثى، فالسِّهام خمسةٌ بتقدير الخنثى ذكراً، للخنثى منها اثنان، وللابن اثنان، وللبنت واحد، وأربعةٌ بتقدير الخنثى أنثى، للخنثى منها واحد، وللبنت واحد، وللابن اثنان، فلو تصالحوا على اعتبار الخنثى ذكراً، كان حظّ كلٍّ من الابن والبنت أنقص ممّا لو اعتُبر الخنثى أنثى؛ لأنّ سهمين من خمسة أقلّ من سهمين من أربعة، وسهمٌ من خمسة أقلّ من سهمٍ من أربعة، ويكون حظّ الخنثى باعتباره ذكراً أزيد ممّا لو اعتبر أنثى، لأنّ سهمينٍ من خمسة أكثر من سهمٍ من أربعة، فيكون التصالح متضمِّناً لهبة كلٍّ من الابن والبنت من نصيبه للخنثىٍ، ولو عكسنا الصّورة يكون الخنثى هو الواهب.

والإشكال: كيف تصحّ الهبة والمال ليس مملوكاً بعدُ لأحدهم؛ لأنّه لا يصير مملوكاً إلاّ بعد القسمة، لا قبلها، وعدم الملك مانعٌ من الهبة، وهذا يبطل الصُّلح، فتتعطّل قسمة المال، ويستمرّ الإضرار، فما الحلّ؟

قال الجويني: "والذي يقتضيه الفقه عندي أنّهم إذا اصطلحوا فلا بدّ وأن يتهادَوْا ويتواهبوا، فإنّهم إن لم يفعلوا ذلك بقي ما في يد كلٍّ واحد على حكم الوقف وصورتِه، فإن قيل: إذا تواهبوا، فصَدَرُ [أي: صدور] ذلك عن جهالة؟ قلنا: نعم، الأمر كذلك، ولكن الجهالة محتمَلة عند الضّرورة وإفضاءِ الأمر إلى

التعطيل... وكلِّياتُ الشّريعة دالّةٌ على أنّ الأحكام لا تبقى مشكلةً لا فيصل فيها، فكان الصُّلح فَصْلاً للإشكال الواقع."[1]

فترى أنّه استدلّ على صحّة الصّلح بتجنّب تعطيل مصلحة الورثة، ونفي الضّرر عنهم، وهذا دليلٌ كلّي لا جزئي؛ حيث إنّ النظر الجزئي الصّارم لا يحلّ المشكلة، وانظر كيف قرّر أنّ الشّريعة لا تعجز عن حلّ أيّة مشكلة بقوله: "وكلِّياتُ الشّريعة دالّةٌ على أنّ الأحكام لا تبقى مشكلةً لا فيصل فيها"، مع أنه قال آنفاً: إنّ النصوص غير وافية، فبيَّن أنّ الوفاء بأحكام الحوادث يقع بكلِّيات الشّريعة لا بجزئياتها، وهكذا يتحصّل أنّه لم يقصد بالنصوص إلاّ ما كان جزئياً.

والشّاطبي -على منواله- يجزم أنّ القرآن جامع، والشّريعة تامّة، مع قوله آنفاً: الوقائع غير المنحصرة لا تدخل تحت الأدلة المنحصرة، فيقول: "فالقرآن على اختصاره جامع، ولا يكون جامعاً إلاّ والمجموع فيه أمورٌ كلِّيات، لأنّ الشّريعة تمّت بتمام نزوله، لقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]،"[2] ويقول في الاعتصام تعليقاً على هذه الآية: "لو كان المراد بالآية الكمال بحسب تحصيل الجزئيات بالفعل، فالجزئيات لا نهاية لها، فلا تنحصر بمرسوم، وقد نصّ العلماء على هذا المعنى، فإنّما المراد الكمال بحسب ما يُحتاج إليه من القواعد الكلّية التي يجري عليها ما لا نهاية له من النوازل،"[3] فبيَّن أنّ الجامعية حاصلةٌ لمكان الكلِّيات من الشريعة، فيتأكّد أنّه قصد بـ"الأدلّة المنحصرة" ما كان جزئياً.

وفي جانب السنّة يرسِّخ ابن تيمية هذه الفكرة فيقول: "إنّ الله تعالى بعث محمَّداً ﷺ بجوامع الكلم، فيتكلَّم بالكلمة الجامعة العامّة التي هي قضية كلِّية،

(١) الجويني، **نهاية المطلب**، مرجع سابق، ج٩، ص٣٢٤.

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٦٧.

(٣) الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٠٥.

وقاعدة عامّة، تتناول أنواعاً كثيرة، وتلك الأنواع تتناول أعياناً لا تُحصى، فبهذا الوجه تكون النّصوص محيطةً بأحكام أفعال العباد."[١]

ونجد هذا المعنى واحداً من هواجس العلاّمة ابن عاشور في كتابه "مقاصد الشّريعة"، وقد أفرده بعنصرٍ جامعٍ بعنوان: "عموم شريعة الإسلام"، وشرحه بعبارات متينة رصينة، فائقة البيان، محكمة الإتقان، دامغة الحجّة والبرهان، أنتقي منها خلاصتها، وهي قوله: "فتعيَّن أن يكون معنى صلوحية شريعة الإسلام لكلّ زمان أن تكون أحكامُها كلِّيات، ومعاني مشتملة على حِكم ومصالح، صالحةً لأن تتفرّع منها أحكامٌ مختلفة الصُّوَر، متّحدة المقاصد."[٢]

ويُتمّ الشيخ عطية محمّد سالم العبارة المنقولة عنه قبل قليل؛ أي قوله: "ومعلومٌ أنّ النصوص لن تلاحق الأحداث" بقوله: "فكان على المجتهدين أن يبحثوا عن عموماتٍ وكلِّياتٍ تندرج فيها تلك الجزيئات..."[٣]

وهكذا يتبيّن أنّ "الكلِّيات التشريعية" هي الحَلُوب التي لا يجفُّ ضَرْعُها، والجَلُوب التي لا يضيق ذَرْعُها، وإذا كانت كذلك ذُكْراً أنّ عمادها العمومات كما عُلم، فممّا يقرّ العين أنّ حقيقة الخلاف المشهور في العامّ إذا ورد على سبب خاصّ؛ هل العبرة بعموم اللفظ أم بخصوص السّبب؟ ليس خلافاً في تعدية العامّ إلى مشمولات معناه، وإنّما الخلاف في التعدية بم تكون؟ أباللفظ، أم بالقياس على المعنى؟

قال ابن تيمية: "والنّاس وإن تنازعوا في اللّفظ العام؛ هل يختصّ بسببه أم لا؟ فلم يقل أحدٌ من علماء المسلمين إنّ عمومات الكتاب والسنّة تختصّ بالشّخص المعيَّن، وإنّما غاية ما يُقال إنّها تختصّ بنوع ذلك الشّخص، فيعمّ ما يشبهه، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ،

(١) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج١٨، ص٢٨٠.

(٢) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٣٢٧.

(٣) الشنقيطي، **مذكِّرة أصول الفقه على روضة الناظر**، مرجع سابق، ص٣.

والآيـة التـي لهـا سـبب معيَّـن إن كانـت أمـراً أو نهيـاً، فهـي متناولـة لذلـك الشّـخص ولغيـره ممّـن كان بمنزلتـه."[1]

من هنا نفهم وجه مجيء القرآن كلّياً في أغلبه، مجتنباً للتفريع في أكثره، وندرك أنّ الغاية من ذلك هي استيعاب ما لا ينحصر من وقائع الزّمان إلى يوم القيامة، ونفهم لماذا جاءت النصوص الجزئية ظنيةً في الأغلب، وندرك أنّ الغاية من ذلك هي اتّساع الوعاء اللغوي لمختلف الاحتمالات، بحيث يتمكّن المجتهد من انتخاب أنسبها لحوقاً بكلّي كذا، أو كلّي كذا، في كلّ مرّةٍ بحسبها، ونفهم لماذا نهى النبي ﷺ عن كثرة السؤال، وندرك أنّ الغاية هي ترك النّاس في سَعَةٍ من التفصيلات الملزمة، ونفهم لماذا سكت الشّرع عن أشياء كثيرة، وندرك أنّ الغاية هي إيكال الأمر إلى أهل الاجتهاد.

ت- المحافظة على واقعية الشّريعة:

لم تكن الشّريعة يوماً مُثُلاً طنّانةً هائمةً بها سُبُحات الفكر والخيال في مُنْقَطَعٍ عن مُصْطَرَعِ الواقع ومُضْطَرَبه، ولا عُرفاً بَدْوِيّاً مبتوتَ العلائق والعُرى بأسبابِ الحضارة والتمدُّن، بل هي شريعةٌ نابضةٌ بالحياة، متفاعلةٌ مع حركة الكون، مستجيبةٌ لما يتولّد فيها من متغيّرات، غير ضائقة بها ما دامت مصالح الخلق مُسْتَتِبَّةً غيرَ منخرقة، جاريةً على هدي التشريع العامّ.

قال الدريني: "التشريع الإسلامي -بل كلّ تشريع- لا يعمل في فراغ نظري أو منطقي بَحْت، وإنّما التشريع للواقع بظروفه وملابساته."[2]

وقـد تَبـدَّت هـذه الواقعيـة فـي سَـنَن تشـريعي متكامـل، تضامّـت فيـه الدّلائـل، وتضافـرت علـى إنتاجـه الشّـواهد بحيـث لـم تكـن اهتمامـات التشـريع قـطُّ عينيـةً، أو نمطيـةً، أو جزئيـةً محكومـاً عليهـا بالمحدوديـة الجغرافيـة، أو الصّلاحيـة الزمانيـة المؤقتـة، ولـم يعتسـف هـذا التشـريع فـي حمـل العصـور التاليـة لزمـن

(١) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج١٣، ص٣٣٩.

(٢) الدريني، فتحي. **نظرية التعسّف في استعمال الحقّ**، دمشق: مؤسّسة الرّسالة، ٢٠٠٨م، ص١٩.

الوحي على التعديل من أوضاعها لتطابق تفصيلات ذلك الزّمن.[1]

وعلى غرار ما سبق ذكره في المسوِّغات السّابقة أقول: ليس من غرضنا الآن إثبات خاصّة الواقعية في نفس الأمر، ولكن الغرض بيان الأساس المنهجي الذي يقوم عليه وجوب تفعيل هذه الواقعية، وتجسيدها فقهاً عملياً في أثناء الاجتهاد والفتوى، لأنّ ذلك مرتهنٌ بأهل الاجتهاد كما ارتهن بهم حفظ النسقية، وحفظ شمول الشريعة وصلوحها. ولا بأس قبل أن أُدلج في هذا المقصود أن أذكر نزراً من عبارات الأئمة الدالة على صميمية هذه القضية؛ أي: أهمية "فقه الواقع"[2] في الاجتهاد.

قال عمر بن عبد العزيز ﵁: "تُحدث للنّاس أقضيةٌ بقدر ما أحدثوا من الفجور."[3]

قال القرافي: "ولم يُرد ﵁ [أي: عمر بن عبد العزيز] نسخ حكم، بل المجتهِد فيه [أي: في الحكم] ينتقل له الاجتهاد لاختلاف الأسباب."[4]

وسُئل شُرَيح القاضي: "ما هذا الذي أحدثت في القضاء؟"، فقال: "رأيت النّاس أحدثوا فأحدثت."[5]

واتخذ شيخ المالكية في زمانه: عبد الله بن أبي زيد القيرواني كلباً للحراسة بسبب سقوط حائط داره، وكان يخاف على نفسه أن يقتله الشِّيعة، فقيل له: كيف تتّخذه ومالك -رحمه الله- نهى عن اتخاذ الكلاب؟ فقال: "لو أدرك مالك زماننا لاتخذ أسداً ضارياً."[6]

(١) السنوسي، **اعتبار المآلات**، مرجع سابق، ص٥٨ - ٦١.

(٢) "فقه الواقع" عبارةٌ علمية صحيحة، استخدمها العلماء ومنهم ابن القيم كما سنرى، وإذا تحسَّس منها بعض الناس، فليعلموا أنّها نفسُها "تحقيق المناط" بمعناه الأصولي الواسع.

(٣) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج٤، ص١٧٩.

(٤) المرجع السابق.

(٥) ابن القيم، **الطرق الحكمية**، مرجع سابق، ج١، ص٣٨٨.

(٦) النفراوي، أحمد بن غانم. **الفواكه الدّواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني**، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥م، ج٢، ص٣٤٤.

وقعّد ابن عبد السّلام لهذه القضية قاعدة فقال: "قاعدة في اختلاف أحكام التصرّفات لاختلاف مصالحها،"[1] وذكر تحتها من مسائل الشّرع أمثلة كثيرة.

وقال ابن القيِّم: "ولا يتمكّن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحقِّ إلاّ بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً... فالعالم من يتوصَّل بمعرفة الواقع والتفقّه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله..."[2]

وقال في موضع آخر: "فالواجب شيءٌ، والواقع شيء، والفقيه من يطبِّق بين الواقع والواجب، وينفِّذ الواجب بحسب استطاعته، لا من يلقي العداوة بين الواجب والواقع، فلكلّ زمان حكم، والنّاس بزمانهم أشبه منهم بآبائهم."[3]

وعاب ابن رشد متفقِّهة زمانه الظّانين أنّ الفقه إنّما هو بكثرة حفظ المسائل، مبيِّناً أنّ الفقه ليس بذاك، بل هو معرفة أصول المسائل والاقتدار على التفريع عليها بحسب الواقع، فقال: "وهؤلاء عرض لهم شبيه ما يعرض لمن ظنّ أنّ الخفَّاف هو الذي عنده خِفافٌ كثيرة، لا الذي يقدر على عَمَلها، وهو بيِّنٌ أنّ الذي عنده خِفافٌ كثيرة سيأتيه إنسانٌ بقدم لا يجد في خفافه ما يصلح لقدمه، فيلجأ إلى صانع الخفاف ضرورة، وهو الذي يصنع لكلِّ قدم خُفّاً يوافقه، فهذا هو مثال أكثر المتفقِّهة في هذا الوقت."[4]

وضلّل القرافي الجمود على المنقولات، وإفتاء الناس بالمسطور في الكتب من غير نظر في أعرافهم، وأحوالهم، فقال: "فمهما تجدّد في العُرف اعتَبِرْه، ومهما سقط أَسْقِطْه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول

---

(١) ابن عبد السّلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج٢، ص١٤٣.

(٢) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج١، ص٦٩.

(٣) المرجع السابق، ج٤، ص١٦٩.

(٤) ابن رشد، **بداية المجتهد**، مرجع سابق، ج٣، ص٢١١.

عمرك... والجمود على المنقولات أبداً ضلالٌ في الدِّين، وجهلٌ بمقاصد علماء المسلمين والسّلف الماضين."(١)

وأكتفي ختاماً بالقاعدة الجليلة التي صاغها ابن القيم -والفقهاء من قبله- بقوله: "فصلٌ في تغيير الفتوى، واختلافها بحسب تغيّر الأزمنة، والأمكنة، والأحوال، والنيات، والعوائد"، وقال على إثرها قولته الشهيرة الذائعة في الآفاق: "هذا فصلٌ عظيم النّفع جدّاً، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة، أوجب من الحرج والمشقّة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يُعلم أنّ الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإنّ الشّريعة مبناها وأساسها على الحِكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدلٌ كلّها، ورحمةٌ كلّها، ومصالحُ كلّها، وحكمةٌ كلّها؛ فكلّ مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدّها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشّريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل."(٢)

إنّ فقه الواقع بما هو تحقيقٌ لمناطات النصوص والقواعد، أمرٌ يفتقر إليه الفقيه في كلّ مسألة ينظر فيها، فلا يُهمله إلاّ "عثرت به الضّحالة في أذيالها، وجلَّلته الغفلة بأسمالها."(٣)

قال الشّاطبي: "اعلم أنّ كلّ مسألة تفتقر إلى نظرين: نظر في دليل الحكم، ونظر في مناطه."(٤)

ومَثَل الواقع كمثل النّهر الجاري المضروب فيه المثل: "إنّك لا تستحمّ

---

(١) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج١، ص١٧٦ - ١٧٧.

(٢) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج٣، ص١١.

(٣) عبارة للدكتور السنوسي. انظر:
- السنوسي، **اعتبار المآلات**، مرجع سابق، ص٨.
وانظر مقدِّمة الكتاب كلّها، فهي من فذوذ ما قرأت في أهمية فقه الواقع.

(٤) الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج٢، ص١٦١.

في نهر مرّتين"؛ أي في كلّ مرّة تستحمّ فيها تكون في نهرٍ جديدٍ غير الأوّل، لأنّ الأوّل جرى وتغيّر،[1] ومَثَل فقه الواقع كمثل التطبيب، لا يستقيم أن يصف الطبيبُ الدواءَ للعليل بمجرّد علمه أنّ مرض كذا يُوصَف له دواء كذا، من غير أن يعاين المريض، ويشخِّص أعراضه، ويسأله عن حساسياته، وهل به عللٌ أخرى؟ وماذا يتناول من أدوية؟ وماذا يأكل من أطعمة؟ فرُبَّ معلومة من هذا لو جهلها الطّبيب مكتفياً بوصف الدواء النمطي، لزاد المريض سقماً، ولربّما هلاكاً.[2]

فمن سلَّم بهذا المثال، فليعلم أنّ الشّريعة طِبْقَه تماماً، ليست وصفةً نمطيةً مجديةً بغضّ النّظر عن العوارض، والملابسات، والأحوال، والمناطات. ولا يسعني أن أسوق الأدلّة والشّواهد على ذلك، ولكن أكتفي بالإحالة عليها حيث سبق لي بحثها،[3] فمن وقف على هذه الأدلّة، ثمّ تطرّق إليه شكٌّ في تأثير الواقع على تنزيل الأحكام، فلا ينبغي أن نحسب له حساباً من سعة الفقه في الدِّين.

---

(١) رأيت هذا المثال عند:

- الريسوني، أحمد. **الاجتهاد بين النص والمصلحة والواقع** "حوار مع محمّد جمال باروت"، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠م، ص٦٨.

(٢) رأيت هذا المثال عند:

- السنوسي، **اعتبار المآلات**، مرجع سابق، ص٧ - ٨.

(٣) وذكرت تأصيلاً كافياً فيه مَقْنَعٌ من الدلائل الإجمالية والتفصيلية: كالتدرج التشريعي، ونسخ الأحكام الجزئية المتغيّر صلوحها، والشّواهد على اعتبار الخصوصيات الاجتماعية، كما في ترك النبي ﷺ هدم الكعبة، وقسمته غنائم حنين على القرشيين دون الأنصار، وتحريمه زيارة القبور ثمّ الإذن فيها، وهمّه بتحريم الغيلة ثمّ ترك ذلك، والشّواهد على اعتبار الخصوصيات الفردية، كما في اختلاف إجابات النبي ﷺ باختلاف السّائل، واختلاف التكليف باختلاف حال المكلّف، وظاهرة الرّخص والمستثنيات، كالتيمّم، والجمع والقصر، والمسح على الخفاف، والإفطار في رمضان للمسافر والحامل والمرضع، والنيابة عن المعضوب في الحجّ، والشّواهد على سلوك الصّحابة رضي الله عنهم هذا المنهج، كما في جمع القرآن، وتضمين الصّناع، والتقاط ضوالّ الإبل، وقتل الجماعة بالواحد، والاجتهادات العُمَرية المعلومة في سواد العراق، وزواج الكتابيات، وجمع النّاس على التراويح، وسهم المؤلفة، وغيرها، وذكرت الشّواهد على نزوع التابعين والأئمة بعدهم عن قوس واحدة، والأدلة من الأصول: كتقسيم اقتضاء الأدلة للأحكام إلى نوعين: اقتضاء أصلي واقتضاء تبعي، وتقسيم تحقيق المناط إلى عامّ وخاصّ. انظر:

- هندو، **محتكمات الخلاف الفقهي**، مرجع سابق، ص٤٧٤ - ٥٠١.

فإذا امتهد هذا، فإنّ الأساس المنهجي الذي ينبني عليه فقه الواقع هو: المحافظة على الكلِّيات التشريعية من الهدم، سواءً هدمُها بتطبيق الجزئيات تطبيقاً آلياً كيفما اتفق، أم بالخطأ في إدراج الجزئي في كلِّيه الصحيح؛ إذ عوارض الواقع مؤثِّرةٌ في العلم بأصحِّ ما يندرج فيه الجزئي؛ بحيث كلّما تغيّرت العوارض تغيّر الكلّي الأولى باندراج الجزئي تحته،[1] أم بتطبيق الكلِّي الأسفل مع هدم الأعلى؛ إذْ عوارض الواقع مؤثِّرةٌ في الموازنة بين مراتب الكلِّيات علوّاً وسفولاً، وإذا انهدمت الكلِّيات انهدم أصل التشريع وأساسه.

قال الدريني: "إذا عجزت القاعدة النظرية العامّة عن تحقيق العدل والمصلحة إبّان تطبيقها على بعض جزئياتها لظروف ملابسة بحيث أضحى تطبيقُ حكمها يفضي إلى النقيض من مقصودها، أو الغرض المرجوِّ من أصل تشريعها، أو إلى نتائج ضررية راجحة، تُستثنى تلك الجزئية ليطبَّق عليها أصلٌ آخر هو أجدر بتحقيق العدل والمصلحة؛ إذ لا ضرر ولا ضرار."[2]

ولنضرب مثالاً يتّضح به الكلام: تبادَل النّاس منذ التاريخ القديم بحكم اجتماعيتهم السِّلع بينهم والخدمات، وكانوا في مبتدأ الأمر يفعلون ذلك بالمقايضة، مزروعات بمصنوعات، مصنوعات بمنسوجات، منسوجات بمأكولات ومشروبات، وهكذا، ثمّ عجز نظام المقايضة عن الوفاء بحاجاتهم، فنشأت فكرة الوسيط الذي يكون وحدة قياس تُنسب إليها قِيَم الأشياء، بحيث يتمّ تبديل السِّلع والخدمات بهذا الوسيط، وهو: "النقد".[3]

---

(١) وقد علمنا أنّ الجزئية الواحدة من جزئيات التشريع كثيراً ما تتجاذبها كلّياتٌ عديدة. انظر: خاصّة "التداخل"، ص١٦٤.

(٢) الدريني، **نظرية التعسّف**، مرجع سابق، ص٢٣ - ٢٤.

(٣) قال الدكتور محمّد الأشقر -رحمه الله-: "النقود هي ما اتخذه النّاس وسيطاً للتبادل، ومخزناً للقيم، ومقياساً للأسعار". انظر:

- الأشقر، محمد سليمان. **النقود وتقلب قيمة العملة**، ضمن: **بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة**، لمجموعة من المؤلفين، عمّان: دار النفائس، ١٩٩٨م، ج١، ص٢٦٧، وانظر أيضاً:
- ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج١٩، ص٢٥١ - ٢٥٢.

وشرطه: الثقة والقبول العامّ بثمنيته، ولا يكون كذلك إلاّ إذا كان ثابت القيمة في نفسه، بأن يوجد في الطبيعة بصفة معتدلة، لا في غاية الندور، ولا في غاية الوفرة، وذلك بشكل مستمرّ مطّرد، فلا تعرض له عوامل تخلخل قيمته وتجعلها متغيِّرة باستمرار، لأنّه إذا تخلخلت قيمته لا يصلح مقياساً لقيمة غيره؛ إذ يُحتاج في كلّ مرّة إلى إعادة تقييم الأشياء وفق التغير الجديد، ناهيك عن الخسارة التي يحدثها التغير إذا كان نحو الأسفل، وهذا يُفقد الثقة فيه والقبول به، ولأجل هذا غيَّر الناس من الوسائط التي اتخذوها في أوّل تعاملهم بفكرة الوسيط، مثل الفِراء، والأصداف، وأنياب الفيلة والحيتان، وحتى الأرز، والملح، والشاي، حتّى وجدوا ضالّتهم في الذّهب والفضة، خاصّة عندما صارت مسكوكة من طرف الحكام والملوك في شكل قطع معدنية مضبوطة الوزن والقيمة، لا يدخلها التلاعب في مادتها، ولا في وزنها، وهي الدنانير والدراهم، فتميّزت بأعلى المواصفات المطلوبة في الوسيط، وشاع التعامل بها ورسخ حتى أصبح "النقد" ينطلق عليها حصراً وقصراً، مع أنّه في الأصل يُطلق على جميع الوسائط.[1]

واليوم في واقعنا؛ أصبح الوسيط الذي تتمّ به التبادلات هو "النقود الورقية"، وقد تطوّرت عبر مراحل حتى آلت إلى وضعها الرّاهن، وهو وضعٌ مشكل، وإشكاله: من أين تستمدّ هذه النقود قيمتها حتى تصلح مقياساً لقيم الأشياء والسِّلع والخدمات، فالوسيط لا بدّ أن يكون ذا قيمة في نفسه، لأنّه لا يصلح مقياساً للقيم إلاّ بذلك، وهل تتسمّ هذه النقود الورقية بضمانات الثبات والاستقرار أم لا؟

والجواب: لقد كانت هذه النقود الورقية في مرحلة سابقة تمثِّل قيمة المخزون الذهبي للدولة في بنوكها، بحيث لو طلب حامل الورقة من البنك ذهباً لأعطوه، لكن بعد الحرب العالمية الثانية زالت هذه التغطية تدريجياً حتى انعدمت، وأصبحت الورقة النقدية عارية الغطاء تماماً، ولا تمثِّل شيئاً، إلاّ ما يقال

---

(١) المنيع، عبد الله بن سليمان. **بحوث في الاقتصاد الإسلامي**، بيروت: المكتب الإسلامي، **١٩٩٦**م، ص١٧٧ - ١٨٣.

من أنّ إصدارها يخضع لمعادلات حسابية تتعلّق بعوامل اقتصادية معيّنة. والحقّ أنّها يدخلها التلاعب، وتؤثّر فيها عوامل شتى: سياسية، واجتماعية، واقتصادية، بل حتى طبيعية، وهذا يجعلها تتّسم بالاضطراب المستمرّ، والواقع يشهد بهذا؛ إذْ غالباً ما يقوم أصحاب الأموال الكبيرة بتحويلها إلى العملة الأكثر استقراراً، وهي المسمّاة بالعملة الصّعبة، لأنّها أثبت من غيرها، لا لأنّها ثابتة في نفسها. وقد شوهد قريباً في الحرب على العراق مثلاً انهيار العملة العراقية، فألحق خسارات فادحة بأصحاب النقد العراقي، والحاصل: لو طبّقنا شروط النقد بصرامة على هذه الأوراق فإنّها لا تصلح للنقدية.

يقول الدكتور محمّد الأشقر: "إنّ الأوضاع التي جدّت على الورق النقدي في السنين الأخيرة تستدعي من علماء العصر وقفة مستبصرة حاسمة لإعادة النظر في ذلك القياس الذي جرى عليه غالب الناس [يقصد قياس النقود الورقية على الذهب والفضة بجامع الثمنية]، فإنّ ذلك القياس منشؤه في نظري ذلك الارتباط الذي كان أوّلا [أي ارتباط الأوراق النقدية بالذهب]، والذي بسببه قام الورق النقدي مقام الذّهب فعلاً، وكفل له ذلك الثبات الذي هو شأن الأثمان الحقيقية، فلمّا تبدّل الحال، وانفكّ الارتباط، كان على علماء الملّة أن يعيدوا النظر في ذلك القياس منذ أمد."(١)

وهنا مربط ما نحن فيه، فنطرح السّؤال: ماذا يستتبع سلب الثمنية عن هذه الأوراق مرّةً واحدة، مع غياب البديل عنها، وغياب تبنّي مشروع "وسيط جديد" من طرف الدول والحكومات؟ إنّه يستتبع أن لا يجري فيها الرِّبا، ولا تجب فيها الزّكاة، ولا يُقطع سارقها، ولا تُقبل مهراً في نكاح، ولا ثمناً في بيع أو شراء، ولا رأس مال في شركة، ولا أجرة في إجارة، ولا تورث، ولا توهب، ولا تُستقرض، ولا يُتصدّق بها، ولا يجري عليها أيُّ حكم من أحكام المال، اللهمّ إلاّ بصفتها ورقاً كأيّ ورق؛ أي عرضاً من العروض، ومع كلّ الإقرار بخطورة استمرار

---

(١) الأشقر، **النقود وتقلب قيمة العملة**، ضمن: **بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة**، مرجع سابق، ج١، ص٢٨٥.

الوضع الحالي على ما هو عليه، لنا أن نتصوّر الشّلل التامّ الذي يصيب قطاعات الحياة كلّها لو قيل بسلب ثمنيتها مرّة واحدة من غير تدرّج ولا مقدّمات، ولا ضمن مشروع وسيط جديد يُستعاض به عنها.

إذا كان الوضع الحالي يخرم كلّي حفظ المال بصفة جزئية وبطيئة، فسلب الثمنية عنها دفعة واحدة يخرمه بصفة ناجزة وشبه كلّية، وبانهدام كلّية المال لا تبقى كلِّية من كلِّيات الشريعة العالية أو الدانية أو النازلة إلاّ انهدمت جزئياً أو كلّياً؛ إذ المال عصب الحياة وشريانها الأكبر.

فمقتضى واقعية الشّريعة على أساسٍ من حفظ كلِّياتها من الهدم هو أن تبقى هذه الأوراق على ماليتها للضّرورة، لكنٍ مع وجوب السّعي في الاستعاضة عنها بالوسائط الحقيقية، وتحميل الحكومات هذه المسؤولية.

٢- المسوّغات الذاتية:

أ- نقائص في التراث الأصولي:

يعدّ تراثنا الأصولي من أبدع ما أنتج العقل البشري عبر التاريخ، وهو بحقّ مفخرة من مفاخر هذه الأمّة؛ إذ لا نظير له عند أمّة من الأمم، لكن مع ذلك فالعمل البشري يعتريه النقصان، وتشوبه الأخلال، ويأبى الله العصمة لكتاب غير كتابه، ولرجال غير أنبيائه ورسله. فقد اعترى هذا التراث في مراحل التراجع والقهقرى من تاريخ الأمّة بعضُ العيوب التي جعلت موضوع بحثنا "الكلّيات التشريعية" مطموراً مغموراً، يُذكر مخبوءاً في زوايا لا يوصل إليها إلاّ عن ملالةٍ واستعْياء، وهي مع ذلك قليلة تمشي على استحياء.[١]

ولأنّ الأمّة لم تنهض بعد من كبوتها، ولم تصْحُ من نومتها؛ فإنّ تلك الأخلال لا تزال تداعياتها ماثلةً في واقع الاجتهاد والفتوى حتّى الآن، فكان هذا داعياً لأن نشخِّصها ونلخِّصها، عسى إن نفضنا منها اليوم يداً، صحونا على الصّبح القريب غداً.

---

(١) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٦٧ - ١٦٨.

- **تشعّب الخلاف الأصولي:**

يفترض في المناهج والقواعد المسمّاة بـ"أصول الفقه" أن تكون محتكَماتٍ تلتقي عليها المذاهب، وتحتكم إليها الآراء بمختلف المشارب، فيمتاز بها الغثّ من السّمين، والزّليل من الأجين، والفصيح من الرّطين،[١] غير أنّها في واقع الأمر ليست كذلك؛ إذ الخلاف فيها لا يقّل عن الخلاف في الفروع الفقهية، بل بينهما تلازم؛ إذ كلٌّ منهما ناشئٌ عن الآخر، فالأصول عند الحنفية منشؤها -غالباً- الفروع، والفروع عند الجمهور منشؤها -غالباً- الأصول، فاختلافُ فروع الحنفية عن فروع الجمهور استتبع اختلافَ أصولهم عن أصولهم، واختلافُ أصول الجمهور عن أصول الحنفية استتبع اختلافَ فروعهم عن فروعهم.[٢]

قال ابن عاشور في سياق شرح مقاصده من تأليف كتابه "مقاصد الشّريعة"، والتي منها: تقليل الاختلاف بين حملة الشريعة: "وقد يظنّ ظانٌّ أنّ في مسائل علم أصول الفقه غُنية لمتطلِّب هذا الغرض، بيد أنّه إذا تمكّن من علم الأصول، رأى رأْيَ اليقين أنّ معظم مسائله مختلَفٌ فيها بين النّظار."[٣]

وهذا وضعٌ مشكلٌ لا ينبغي التسليم به والاسترواح إليه، لأنّ "الأصل" هو ما ينبني عليه غيره، وليس يسوغ أن ينبني الشيءُ على أصل مختلَفٍ فيه، فمَثَل أصول الفقه للفقه كمثل النّحو للِّسان، والمنطق للفكر،[٤] وهل يستقيم اللِّسان

(١) قال ابن عاشور في بيان الغاية من وضع أصول الفقه: "يُقصد من علم الأصول ضبط القواعد التي يستطيع العالم بها فهم أدلة الشريعة، ليأخذ منها الأحكام التفريعية، **أرادوا أن يجمعوا فيه ما تتفق فيه الآراء؛ ليرتفع الخلاف في الفقه،** بعد أن كانت هاته القواعد متفرِّقة، وموكولة إلى نباهة المجتهدين". انظر:
- ابن عاشور، **أليس الصبح بقريب**، مرجع سابق، ص١٧٦.

(٢) انظر:
- أبو زهرة، **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص١٨.
- خلاّف، عبد الوهاب. **علم أصول الفقه**، القاهرة: مكتبة الدعوة الإسلامية، (د. ت.)، ص١٨.

(٣) ابن عاشور، **مقاصد الشّريعة**، مرجع سابق، ص١٦٦.

(٤) أبو زهرة، **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص٨.

إذا اختلفت طرائق النّحو اختلافاً فاحشاً؟ وهل يستقيم الفكر إذا لم يكن للعقل منطقٌ واحد؟ اللهمّ لا، فكذلك ههنا.

والذي يزيد الباحث المتفحِّص اقتناعاً بعدم سلامة هذا الوضع، أنّنا إذا وقفنا على أسباب هذا الخلاف بالتمعّن والفذْلكة؛ نُلْفي عدداً من عوامله غير موضوعية، فهي أجدر بالنقائص التي ينبغي استدراكها منها بالمناهج التي يلزم اتّباعها، ومن ذلك ما يلي:[1]

• **تخريج الأصول على الفروع:**

وهذه طريقةٌ لكلّ مذهبٍ حظٌّ منها ولو قليلاً،[2] غير أنّ الحنفية تميّزوا بها تميزاً ظاهراً، فقد بنوا أصول مذهبهم انطلاقاً من فروع الإمام أبي حنيفة وأشهر أصحابه أبي يوسف، ومحمّد، وزفر.[3]

قال الدهلوي (توفي ١١٧٦هـ): "واعلم أنّي وجدتُ أكثرَهم يزعمون أنّ بناء الخلاف بين أبي حنيفة والشّافعي -رحمهما الله- على هذه الأصول المذكورة في كتاب البزدوي ونحوه، وإنّما الحقّ أنّ أكثرهما أصولٌ مخرَّجةٌ على قولهم..."[4]

---

(١) انظر:
- ابن عاشور، **أليس الصّبح بقريب**، مرجع سابق، ص١٧٧.
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير. **مزالق الأصوليين**، تحقيق: محمّد صباح المنصور، الكويت: مكتبة أهل الأثر، ٢٠٠٤م.
- ابن عبد الكريم، عبد السّلام بن محمّد. **التجديد والمجدِّدون في أصول الفقه**، القاهرة: المكتبة الإسلامية، ٢٠٠٧م، ص٢٥ – ٤٦.

(٢) أبو زهرة، **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص٢٣. وانظر أمثلة عليها في المذاهب الأربعة عند:
- الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب. **التخريج عند الفقهاء والأصوليين**، الرياض: مكتبة الرّشد، ١٤١٤هـ، ص٢٩ وما بعدها.

(٣) أبو زهرة، **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص٢٣. وانظر أيضاً:
- خلاّف، **علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ص١٨.

(٤) الدهلوي، الشاه ولي الله أحمد بن عبد الرّحيم. **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، بيروت: دار النفائس، ١٤٠٤هـ، ص٨٨.

وقال ابن عاشور: "نشأَتْ في هذا العلم [يقصد أصول الفقه] أسبابٌ توجب اختلالاً في تعاطيه، وهي... الثاني: أنّ قواعد الأصول دُوِّنت بعد أن دُوِّن الفقه، فوجدوا بين قواعده وبين فروع الفقه تعارضاً، فلذا تخالفت الأصول وفروعها في كثير من المسائل على اختلاف المذاهب، حتى أصبحوا يقولون: طرد فلانٌ أصلَه، وخالف فلانٌ أصله... وفي الحقيقة ما خالف ولا طرد، وإنّما تأصَّل الأصل من بعد الفرع."[1]

ومثال ذلك: أنّ الحنفية وجدوا الإمام أبا حنيفة يقول في الفاتحة: إنّها غير واجبة في الصلاة،[2] وفي الزّروع والثّمار: إنّها لا نصاب فيها، بل يُزكّى قليلها وكثيرها مطلقاً،[3] وفي العبيد المعتقين من سيِّدهم عند موته، ولا مال له سواهم: إنّهم لا يُقرع بينهم لتعيين ثلث منهم فيُعتق؛ لأجل أنّ الوصية لا تنفذ إلا في الثلث، بل يعتقون جميعاً ويُسْتَسْعَوْن في قيمة ثلثيهم،[4] وفي العرايا: إنّها لا رخصة فيها،[5] وفي المُصَرَّاة: إنّ مشتريها ليس له ردّها وصاعاً من تمر إن سخطها،[6] وفي الجوائح: إنّها لا توضع،[7] ونحوها من المسائل التي أَلْفَوها تصادم أخباراً صحيحة من السنّة، فدفعوا التعارض بينها وبينها بأصول أصّلوها مثل: تقديم القياس على خبر الواحد، وأنّ العامّ قطعيٌّ فلا يقبل التخصيص بخبر الواحد، وأنّ الخاصّ مبيّنٌ ولا يلحقه بيان، وأنّ الزّيادة نسخ، وأنّه لا ترجيح بكثرة الرّواة، وأنّ حديث غير الفقيه إذا انسدّ باب الرّأي لا يجب العمل به،

(١) ابن عاشور، **أليس الصبح بقريب**، مرجع سابق، ص١٧٧.

(٢) السرخسي، محمّد بن أحمد بن أبي سهل. **المبسوط**، بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٣م، ج١، ص١٩.

(٣) المرجع السابق، ج٣، ص٣.

(٤) المرجع السابق، ج٧، ص٧٥.

(٥) المرجع السابق، ج١٢، ص١٩٢ - ١٩٣.

(٦) المرجع السابق، ج١٣، ص٤٠.

(٧) لم يَرِد في كتب الحنفية مصطلح "الجائحة"، و"الجوائح" في حدود بحثي، لكن ذكروا مصطلح "الآفة السماوية". انظر:

- الكاساني، **بدائع الصنائع**، مرجع سابق، ج٥، ص١٦٦.

وغيرها،[1] حتى قال الكرخي (توفي ٣٤٠هـ) في أصوله: "الأصل أنّ كلّ آية تخالف قول أصحابنا فإنّها تُحمل على النّسخ أو على الترجيح، والأولى أن تُحمل على التأويل من جهة التوفيق. الأصل أنّ كلّ خبر يجيء بخلاف قول أصحابنا فإنّه يُحمل على النّسخ، أو على أنّه معارَضٌ بمثله..."[2]

وآراء الإمام أبي حنيفة في تلك الفروع تحتمل أشياء كثيرة، مثل ألاّ يكون الحديث بلغه أصلاً، كما قال الشيخ أبو زهرة: "وإنّي أشكّ في أنّه كان يعلم بهذه [الأحاديث] عندما قرّر هذه الأحكام،"[3] وإذا بلغه فيحتمل ألاّ يكون مستجمعاً لشروط الصحّة عنده، خاصّة مع ما يُعلم من تشدّده أكثر من غيره في قبول الأخبار بسبب شيوع الكذب في العراق، كما قال الدريني: "إنّ الإمام أبا حنيفة لم يقل: إنّ عامّ القرآن الكريم لا يخصَّص بحديث الآحاد، وإنّما خُرِّج ذلك على ما نُقل عنه من فروع وشواهد، ومن المحتمل أن يكون بعض الأحاديث الآحادية لم تصله، أو وصلته ولكن لم تثبت عنده صحّتها..."[4] وإذا كان مستجمعاً لشروط

(١) الدهلوي، **الإنصاف**، مرجع سابق، ص٨٨ - ٨٩.

(٢) الكرخي أبو الحسن عبيد الله بن الحسين. **أصول الكرخي** "طُبع ضمن أصول البزدوي"، عناية: عصمت الله عنايت الله، كراتشي: مطبعة جاويد بريس، (د. ت.)، ص٣١٤.

ولست أقصد اتهام "الكرخي" بالتعصّب الذميم، كما يفعل البعض بهذه المقولة، فهو من أئمة الدِّين المنزَّهين عن هذا الطعن، ولكنّ المقصود نقد هذا التأصيل بهذا التعميم، فهو ينطوي على النزعة التبريرية، ويتضمّن التسليم بآراء الحنفية إذا أُلفيت مصادمةً لآية أو حديث بحملها على النسخ أو التأويل أو الترجيح مطلقاً، كأنّ أبا حنيفة وأصحابه ﷺ اطّلعوا على كلّ السنن، وفهموا كلّ وجوهها، وكلّ وجوه القرآن، فلم يبق إلا النسخ، أو التأويل، أو الترجيح، مع أنّ الواقع لا يصدِّق ذلك، قال الشّافعي: "لا نعلم رجلاً جمع السّنن فلم يذهب منها عليه شيء، فإذا جُمع علم عامّة أهل العلم بها أتى على السّنن، وإذا فُرِّق علم كلِّ واحد منهم؛ ذهب عليه الشيء منها... وهم درجاتٌ فيما وَعَوْا منها". انظر:

- الشافعي، **الرِّسالة**، مرجع سابق، ص١٢٨ - ١٢٩، وانظر تعليق الشيخ أحمد شاكر على هذا الكلام.

(٣) أبو زهرة، محمّد. **أبو حنيفة: حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٧م، ص٢١٩.

(٤) الدريني، **المناهج الأصولية**، مرجع سابق، ص٤١٩.

الصحّة فيحتمل أن يكون معارَضاً بما هو أصحّ عنده، كما في قصّته مع الأوزاعي في مسألة رفع اليدين عند الرّكوع والرّفع منه،[1] ويحتمل أن يكون مبنى الفرع على فهمٍ لغوي معيَّن كما في العرِّية، ويحتمل ويحتمل، ولهذا تجد المخرِّجين في المذهب كثيراً ما يختلفون بين قائل: إنّ الفرع مبناه أصل كذا، وقائل: بل مبناه أصل كذا، وكثيراً ما يكون للإمام أبي حنيفة فروعٌ لا تتفق مع الأصول التي أصّلوها كما في تقديم القياس على خبر الواحد، فإنّه قال بتقديم الخبر على القياس في مواضع متعددة، كما في نقض الوضوء بالقهقهة، وإيقاع سجود السّهو بعد السّلام مطلقاً، وفي الصّائم يأكل أو يشرب ناسياً أنّه يتمّ ولا قضاء عليه،[2] ورُوِي عنه أنّه قال في هذه المسألة: "لولا الرّواية لقلت بالقياس،"[3] فكان في هذه الطريقة من الخلخلة ما ترى، وأكثر.[4]

ولم يقف الأمر بهذه الأصول عند تسويغ اجتهادات أبي حنيفة، بل صارت أصولاً للفقه كلِّه عندهم؛ أي: لكلّ ما يستجدّ من قضايا ونوازل، بحيث تجري فيها، وتطبَّق عليها، ومن هنا تشعّب الخلاف تشعّباً كبيراً، وطال أغلب مسائل الفقه،[5] وقد كان حقُّه أن يُردم، ويُعاد النظر في تلك الفروع وفي غيرها بناءً على أصول فقهٍ مستمدّة من الكتاب، وما صحّ من السنة، وفقه الصّحابة على وجه الخصوص، بغض النظر عن تسويغ اجتهادات الأئمّة، والانتصار لهم مهما أدّى ذلك إلى التكلّف والاعتساف.

---

(١) أبو زهرة، **أبو حنيفة**، مرجع سابق، ص٢٤٤.

(٢) المرجع السابق، ص٢٥٢.

(٣) البخاري، **كشف الأسرار**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٨٣.

(٤) الباحسين، **التخريج بين الفقهاء والأصوليين**، مرجع سابق، ص٤٤ – ٤٦.

(٥) الخنّ، مصطفى. **أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء**، دمشق: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٩م. وانظر أيضا:

- البغا، مصطفى ديب. **أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي**، دمشق: دار القلم ودار العلوم الإنسانية، ٢٠٠٧م.

• **وضع الأصول وضعاً نظرياً بناء على علوم اللغة والمنطق والكلام:**

أمّا طريقة غير الحنفية فاعتمدت على التأسيس النظري لأصول الفقه، بغض النظر عن انطباقها على فروع المذاهب أم لا، وذلك بناءً على المقدِّمات اللغوية والمنطقية، والبراهين العقلية والكلامية، ولذلك سُمِّيت طريقة "المتكلِّمين"، وطغت على أصول الفقه الإسلامي أكثر من طريقة الحنفية، ولذلك سُمِّيت طريقة "الجمهور".[١]

وإذا حُمد لهذه الطريقة عدم تسويغ الفروع، فإنّ اختلاطها بالمنطق والكلام وما استتبعه ذلك من آثار، لم يُحمد، بل عُدَّ من أشدّ عيوبها، قال الشاطبي: "التزام الاصطلاحات المنطقية، والطرائق المستعملة فيها مبعدٌ عن الوصول إلى المطلوب في الأكثر، لأنّ الشّريعة لم توضع إلاّ على شرط الأمية، ومراعاة علم المنطق في القضايا الشرعية مناف لذلك."[٢]

وقال: "وإلى هذا فأنت ترى ما ينشأ بين الخصوم وأرباب المذاهب من تشعُّب الاستدلالات، وإيراد الإشكالات عليها بتطريق الاحتمالات، حتّى لا تجد عندهم بسبب ذلك دليلاً يُعتمد، لا قرآنياً، ولا سنِّياً... واعتمدوا على مقدِّماتٍ عقلية غير بديهة، ولا قريبة من البديهة، هرباً من احتمال يتطرَّق في العقل للأمور العادية، فدخلوا في أشدِّ ممّا منه فرُّوا، ونشأت مباحث لا عهد للعرب بها، وهم المخاطبون أوّلاً بالشّريعة، فخالطوا الفلاسفة في أنظارهم، وباحثوهم في مطالبهم التي لا يعود الجهل بها على الدِّين بفساد، ولا يزيد البحث فيها إلاّ خبالاً."[٣]

لأجل هذا لم تكن أحسن حالاً من سابقتها، كما نجمت عنها آثارٌ غير محمودة، ومنها ما يلي:

---

(١) ابن عبد الكريم، **التجديد والمجدِّدون**، مرجع سابق، ص٥١٨.

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٤، ص٣٣٧.

(٣) المرجع السابق، ج٤، ص٣٢٧.

• **التوسّع في مباحث هي في أصول الفقه عاريّة:**

توسّع المتكلِّمون في المقدِّمات المنطقية، والمسائل الكلامية، وانصرفت طاقاتهم إلى إثباتها، وتحقيقها، وصيّروها أجزاءً غير منفكّة عن أصول الفقه،[1] وتوسَّعوا في المباحث اللغوية، وصار الأصولي يحقِّق المسألة الأصولية كأنّه نحوي لا أصولي، وحقُّها أن تُذكر مسلَّمةً بقدر ما يُبنى عليها لا أكثر،[2] ثمّ صارت المباحث اللغوية تُعرف بـ"الأصول اللفظية"، وكادت تربو أحياناً على نصف حجم الكتاب الأصولي، فترى ابن الحاجب وشرّاحه، وابن الهمام وشرّاحه يبحثون في أقسام الاشتقاق الصغير والكبير، والأصغر والأكبر، وتجد آخرين يحرِّرون بحوثاً طويلة في الإعراب، والحركات، ومخارج الحروف[3]، ونحو ذلك ممّا خرجوا به عن الطّور، وتعدّوا ما نيط بهم من الدّور.[4]

قال الشاطبي: "كلّ مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عاريّة... وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثيرٌ من المسائل التي تكلّم عليها المتأخّرون، وأدخلوها فيها، كمسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة هل هي تكليف أم لا، ومسألة أمر المعدوم، ومسألة هل كان النبي ﷺ متعبّداً بشرع أم لا، ومسألة لا تكليف إلاّ بفعل، كما أنه لا ينبغي أن يُعدّ منها ما ليس منها، ثمّ البحث فيه في عمله، وإن انبنى عليه الفقه، كفصول كثيرة من النحو، نحو معاني الحروف، وتقاسيم الاسم والفعل والحرف، والكلام على الحقيقة والمجاز،

---

(١) ابن عاشور، **أليس الصبح بقريب**، مرجع سابق، ص١٧٧.

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص٨٦.

(٣) جمال الدين، مصطفى. **البحث النحوي عند الأصوليين**، قُمّ: دار الهجرة، ١٤٠٥هـ، ص٤٦ وما بعدها.

(٤) وليس المقصود التقليل من أهمية اللغة بالنسبة لأصول الفقه، بل نقد إقحامها في أصول الفقه بتوسّع كأنّها من مباحثه الصُّلبية.

وعلى المشترك والمترادف والمشتق، وشبه ذلك."[1]

وقد تسبّب الانشغال بهذه المسائل في إهدار الجهود فيما ليس وراءه غُنْمٌ كبير، مع تشتيت الذِّهن، والانشغال بخلافات ومعتركات طويلة وعريضة غير محتاج إليها، قال الشاطبي: "إنّ كثيراً ممّا ليس بمحتاج إليه في علم الشريعة قد أُدخل فيها، وصار من مسائلها، ولو فُرض رفعه من الوجود رأساً لما اختلّ ممّا يحتاج إليه في الشريعة شيء، بدليل ما كان عليه السّلف الصّالح في فهمها... فلمّا دخلت تلك الأمور، وقع الخلاف بسببها، ولو لم تدخل فيها لم يقع ذلك الخلاف."[2]

ولهذا وصف بعض الأساتذة أصول الفقه -على ما آلت إليه- بأنّها: "طريقٌ طويل، تسافر فيه الأفكار، وتنقطع فيه الأعناق، وينتهي السائر فيها إلى غير ما يفيد، تعريفاتٌ وشروط، ومسالكُ واعتراضات، وأخذٌ وردّ، ونزاعٌ في الألفاظ، وطوافٌ حول العبارات، وتضييقٌ وتشديد، واختلاف في مواضع الاتفاق، ودعاوى كثيرة جعلوها براهين على ما يقولون."[3]

• **المبالغة في التقعيد والتجريد والافتراض البعيد عن الواقع الفقهي:**

كان من أثر هذه الطريقة مبالغة أصحابها في التجريد النظري البعيد عن الواقع الفقهي، بحيث لا تجد للأصول التي يؤصِّلون إلاّ أمثلة عزيزة قليلة، ومكرّرة في كلّ المصنّفات، يتوارثها اللاحق عن السابق،[4] بل بعض التقعيدات

---

(١) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص٤٣، وانظر كلام ابن خلدون في التفريق بين العلوم المقصودة لذاتها، وأنّها لا يضرّ التوسّع فيها، والعلوم المقصودة لغيرها، وهي علوم الآلة، وأنّها يضرّ التوسّع فيها. انظر:
- ابن خلدون، **تاريخ ابن خلدون**، مرجع سابق، ج١، ص٧٣٨ - ٧٣٩.

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٩٦.

(٣) شلبي، **تعليل الأحكام**، مرجع سابق، ص٥.

(٤) انظر مقدّمة الشيخ عبد الرزاق عفيفي لكتاب:
- الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج١، ص٨.

والتقسيمات لا تجد لها إلاّ أمثلة مفترضة، فإذا لم تستقم أعنّتها، واحتملت النقض، اعتذروا عنها بمثل قول الغزالي: "المثال ليس مقصوداً في نفسه، فإن انقدح في بعض الصّور معنى زائد... فليُقدَّر انتفاؤه،"[1] وقول الشيخ عبد الله بن إبراهيم صاحب المراقي:

والشّأن لا يُعترض المثالُ إذْ قد كفى الفَرْضُ والاحتمالُ[2]

ولا شكّ في أنّ هذا التجريد قلّل من الانتفاع بتلك الأصول، فجُهل وجه إعمالها، وطريقة تطبيقها، وكيفية استثمارها، وقال ابن تيمية: فإنّ هؤلاء لو كان ما يقولونه حقّا؛ فهو قليل المنفعة أو عديمها؛ إذ كان تكلّماً في أدلّة مقدّرة في الأذهان، لا تحقّق لها في الأعيان."[3]

وليس هذا ممّا يُحمد شرعاً كما أخبر الشاطبي حيث قال: "كلُّ مسألة لا ينبني عليها عمل، فالخوض فيها خوضٌ فيما لم يدلّ على استحسانه دليلٌ شرعي، وأعني بالعمل: عمل القلب، وعمل الجوارح من حيث هو مطلوبٌ شرعا."[4]

- فشوّ التعصّب والتقليد:

جَرَّ الخلاف المتكاثر المتنامي بين حملة الشّريعة، مع انكباب أهل كلّ مذهب على تأصيل مذهبهم، وعكوفهم على تصحيحه بالمداخل والمخارج، بغض النظر عن موضوعية المقدِّمات والنتائج، خاصّة مع غلق باب الاجتهاد في وجوه العلماء مهما نبغوا، تحرّزاً ممّا يسمّى: "إحداث قول ثالث"، حيث كان السيوطي آخر من ادّعى الاجتهاد المطلَق، فطلّقوه

---

(١) الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٢٣.

(٢) الشنقيطي، **نشر الورود**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٥٥.

(٣) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٢٠، ص٤٠٢.

(٤) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص٤٦.

طلاق المغلَق،[1] جرّ ذلك إلى ظاهرة أشنع نُكراً، وأكره ذُفراً، وهي التعصُّب للأئمة، وتقليدهم بإطلاق، كأنّ آراءهم وحيٌ من الوحي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه[2] وللهَرَوي بيتٌ جرى كالمثل في هذا الموضوع، وهو قوله:

أنا حنبليٌّ ما حييتُ وإن أَمُتْ ... فوصِيَّتي للنّاس أن يَتَحَنْبَلُوا[3]

قال الشاطبي: "اعتيادُ الاستدلال لمذهب واحد ربّما يُكسب الطّالب نفوراً وإنكاراً لمذهبٍ غير مذهبه، من غير اطِّلاع على مأخذه، فيورث ذلك حزازةً في الاعتقاد في الأئمّة الذين أجمع النّاس على فضلهم، وتقدّمهم في الدِّين، واضطلاعهم بمقاصد الشّارع، وفهم أغراضه، وقد وُجد هذا كثيراً."[4]

وبلغ هذا الأمر، إلى درجة استجراء الجهلة على وضع "أحاديث" مكذوبة في تفضيل بعض الأئمة الأربعة على بعض، بل وفي الطعن في بعضهم أيضاً، وأنكر هذا العلماء المتحقِّقون بالدِّين والعلم، كما فعل المقَّري

(١) كما قال في منظومته "تحفة المهتدين بأخبار المجدّدين":

وهذه تاسعة المئين قد أتت ... ولا يخلف ما الهادي وعدْ
وقد رجوت أنّني المجــدِّدُ ... فيها ففضل الله ليس يُجحدُ

انظر:
- حمودة، طاهر سليمان. **جلال الدّين السيوطي: عصره، وحياته، وآثاره، وجهوده في الدّرس اللغوي**، بيروت: المكتب الاسلامي، ١٩٨٩م، ص١٤٦ - ١٤٧، وألّف لأجل ذلك رسالته الشهيرة: "الردّ على من أخلد إلى الأرض وجهل أنّ الاجتهاد في كلّ عصر فرض".

(٢) ابن عاشور، **أليس الصبح بقريب**، مرجع سابق، ص١٧١ - ١٧٢. وانظر أيضاً:
- الدريني، **بحوث مقارنة**، مرجع سابق، ج١، ص٧١ وما بعدها.

(٣) ابن مفلح، أبو عبد الله محمد المقدسي. **الآداب الشرعية والمِنَح المرعية**، بيروت: عالم الكتب، (د. ت.)، ج١، ص٢٠٨. ولعلّه قالها إغاظةً للمبتدعة من خصوم أهل السنّة، فقد كان مذهب الإمام أحمد في تلك البيئة كالعلَم على منهج أهل السنّة في مقابل الفرق الأخرى، لا في مقابل المذاهب الفقهية السنية، هذا ما يقتضيه إحسان الظن بالعلماء.

(٤) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٩١.

مشنِّعاً على التقليد والمقلِّدين؛[١] إذ قال: "ولمّا غلب وصف التقليد في الناس جنحوا إلى القال والقيل...[٢] فترى الرّجل يبذل جهده في استقصاء المسائل، ويستفرغ وسعه في تقدير الطرق وتحرير الدلائل، ثمّ لا يختار إلاّ مذهب من انتصر له وحده، لمحض التعصّب له، مع ظهور الحجّة الدّامغة، ثمّ ينكفّ عن محجّتها إلى الطّرق الزّائغة، فلا يحمل نفسه على الحقّ إذا رآه، لكن يطلب التوفيق ولو على أبعد طريق بينه وبين هواه... فيا أيها الحنفي، أفي كلِّ ما خالفك فيه مالك في حكم الله هالك؟! ويا أيها المالكي، أفي كلّ ما خالفك فيه الشافعي عميت عليه المسالك؟! أصمَّ الله سمع الهوى، لا يسمع إلاّ ما يريد..."[٣]

وقال ابن تيمية: "ومن نصَّب شخصاً كائناً من كان، فوالى وعادى على موافقته في القول والفعل، فهو ﴿ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا ﴾ [الروم: ٣٢]، وإذا تفقّه الرّجل، وتأدّب بطريقة قومٍ من المؤمنين، مثل اتباع الأئمّة والمشايخ، فليس له أن يجعل قدوته وأصحابه هم العيار، فيوالي من وافقهم، ويعادي من خالفهم، فينبغي للإنسان أن يعوِّد نفسه التفقّه الباطن في قلبه، والعمل به، فهذا زاجر، وكمائن القلوب تظهر عند المحن، وليس لأحد أن يدعو إلى مقالة أو يعتقدها لكونها قول أصحابه، ولا يناجز عليها،

---

(١) لا أقصد ذمّ التقليد بإطلاق، فهو في حقّ العامّة متعيِّن، ولكنّه في حقّ المتأهلين للنظر والاجتهاد مذموم، بل محرَّم.

(٢) مثَّل في هذا الموضع للتقليد المذموم بما كان يفعله ابن عبد السّلام من الإفتاء بمذهب الشّافعي قائلاً: لم تسألني عن رأيي، وأنا أتحفّظ على هذا المثال، لإمكان أن يكون من باب الإفتاء بمشهور المذهب إذا دعت لذلك الحاجة، وهو ديدن كثيرٍ من العلماء مع كونهم مجتهدين. قال الشّاطبي بعدما نقل فتوى للإمام المازري بمشهور المذهب: "فانظر كيف لم يستجز –وهو المتفق على إمامته– الفتوى بغير مشهور المذهب، ولا بغير ما يُعرف منه بناءً على قاعدة مصلحية ضرورية؛ إذ قلّ الورع والدّيانة من كثير ممّن ينتصب لبثّ العلم والفتوى". انظر:
– الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٤، ص١٤٦ – ١٤٧، وليس مثل ابن عبد السّلام من يوصف بالتقليد المذموم.

(٣) الونشريسي، **المعيار المعرب**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٨٣.

بـل لأجل أنّهـا ممّـا أمـر الله بـه ورسـوله، أو أخبـر الله بـه ورسـوله، لكـون ذلـك طاعـة لله ورسـوله."[1]

ولهذا ترى أعلام الأئمّة يشترطون على من يقرأ كتبهم نبذَ التعصُّب والعناد ابتداءً، فإنّ من لا يفعل لا يبصر الحقّ إلاّ في قول مقلَّده، ولو كان الحقّ مع مخالفه أبلج أفلج كالشّمس في رائعة النهار.

قال الغزالي مشترطاً على من يقرأ كتابه "شفاء الغليل": "الشّريطة الثالثة: الانفكاك عن داعية العناد، وضراوة الاعتياد، وحلاوة المألوف من الاعتقاد، والشَّغَفُ بالعناد مجلبة الفساد، والجمود على تقليد الاعتقاد مدفعة الرّشاد، فمن أَلِفَ فنّاً، علماً كان أو ظنّاً، نفر عن نقيضه طبعُه، وتجافى عنه سمعُه، فلا يزيده دعاؤك إلاّ فراراً أو نفاراً، ولا يفيده ترغيبك إلاّ إصراراً واستكباراً.

ومن يك ذا فمٍ مُرٍّ مريض يجد مُرّاً به الماءَ الزُّلالا[2]

واشترط ذلك الشّاطبي أيضاً فقال: "ومن هنا لا يُسمح للنّاظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد حتّى يكون ريّان من علم الشّريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلد إلى التقليد، والتعصّب للمذهب، فإنّه إن كان هكذا، خِيفَ عليه أن ينقلب عليه ما أُودع فيه فتنةً بالعَرَض، وإن كان حكمةً بالذّات."[3]

- قلّة العناية بالمقاصد من حيث التأليف:

ما سبق توصيفه من تخريج الأصول على الفروع، ومن التوسُّع فيما ليس من صلب الفقه وأصوله، ومن التجريد والتقعيد المبالغ فيه، ومن فشوّ التعصّب والتقليد، كان لا بدّ أن يقع على حساب مهمّات أَقْمَن بالاعتناء، وأجدر بالاقتناء، وكان منها: مقاصد الشّريعة التي هي شطرٌ من الكلّيات التشريعية في بحثنا، بحيث

---

(١) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٢٠، ص٨ - ٩.

(٢) الغزالي، **شفاء الغليل**، مرجع سابق، ص٧.

(٣) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص٨٧.

تضخّم البحث المنطقي، والكلامي، واللغوي على حساب البحث المقاصدي، ممّا أدّى إلى جمود كبير في الفقه وأصوله، ونتجت عن ذلك أغلاطٌ في قواعد ومسائل كثيرة.

قال ابن عاشور في سياق تعداد أسباب تخلّف علم الفقه: "السبب الثالث: إهمال النّظر إلى مقاصد الشّريعة من أحكامها... ولقد صرّح أيمّة علمائنا بفائدة النّظر في مقاصد الشّريعة، مثل الغزالي، وابن العربي، والشاطبي... كان إهمال المقاصد سبباً في جمودٍ كبير للفقهاء، ومعولاً لنقض أحكام نافعة، وأشأم ما نشأ عنه مسألة الحيل التي ولع بها الفقهاء بين مكثر ومقلّ."[(١)]

وذكر السّبب ذاته في أسباب تخلّف أصول الفقه أيضاً فقال: "الرّابع: الغفلة عن مقاصد الشّريعة، فلم يدوّنوها في الأصول، إنّما أثبتوا شيئاً قليلاً في مسالك العلّة، مثل مبحث المناسبة، والإخالة، والمصلحة المرسلة، وكان الأولى أن تكون الأصل الأوّل للأصول، لأنّ بها يرتفع خلافٌ كبير، وقد وفّق الله إليها أبا إسحاق الشاطبي، فخصّها بقسم من كتابه الموافقات."[(٢)]

وأقصد بالمقاصد ههنا مقاصد الأحكام، فهي التي وقع التقصير في العناية بها في التراث الأصولي من حيث التبريز والتأليف، وثمّتَ مستوى آخر أسبق من مقاصد الأحكام، وهو مقاصد الكلام؛ أي: الخطاب الشّرعي،[(٣)] بمعنى: فهم كلام الشّارع من حيث هو ألفاظٌ مفردة ومركّبة، ومن حيث هو أسلوبٌ وسياقٌ وقرائنُ لفظيةٌ وحالية، وما إلى ذلك. فمن المصائب التي حلّت بالواقع الشّرعي أنّ هذا المستوى -مع قاعديته- وقع الإخلال به أيضاً، لكن ليس في التراث

---

(١) ابن عاشور، **أليس الصبح بقريب**، مرجع سابق، ص١٧٣ - ١٧٤.

(٢) المرجع السابق، ص١٧٧. وانظر أيضاً:

- ابن عاشور، **مقاصد الشّريعة**، مرجع سابق، ص١٦٦ - ١٦٨.

(٣) انظر في التفريق بين مقاصد الكلام، ومقاصد الأحكام:

- الريسوني، أحمد. **محاضرات في مقاصد الشّريعة**، الرباط والقاهرة: دار الأمان ودار السّلام، ٢٠٠٩م، ص٨ وما بعدها.

الأصولي هذه المرّة، بل أبدع الأصوليون فيه أيّما إبداع،[١] وإنّما وقع الإخلال به من بعض المنتسبين إلى علوم الشّريعة بنَسَب غير صحيح، فطغى عند هؤلاء التفسير المعجمي للنصوص، ولا أقول: التفسير اللّغوي؛ لأنّ اللغة أوسع من أن تكون معنى معجمياً.

ويلجئني الواقع المرير في عصرنا هذا إلى أن أبيِّن هذا المفهوم بإيجاز.

ليست اللّغة ألفاظاً مفردةً يتأدّى بها المعنى بمجرّد الرّجوع إلى المعجم، بل اللّغة كما يقول الدكتور السنوسي -حفظه الله-: "كائنٌ حيّ، فيها عنصر الألفاظ، وفيها عنصر الأسلوب، وفيها عنصر المعنى المفرد، كما فيها عنصر المعنى المركّب، وفضلاً عن ذلك كلِّه فيها البنية الداخلية للبيان، وهي غير اللفظ والأسلوب، وغير الإفراد والتركيب."[٢]

وذلك أنّ الكلام لم يكن في لغة من لغات البشر بالذي تكفي فيه الألفاظ مفردةً للدّلالة على مراد لافظها دلالةً بيِّنةً واضحةً لا تحتمل،[٣] من غير حاجة إلى النظر في قرائن الكلام، وأحوال المخاطِب، والمخاطَب، وأسلوب الخطاب، وما إلى ذلك.[٤]

قال الشّاطبي: "معرفة مقاصد كلام العرب إنّما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال، حال الخطاب، من جهة نفس الخطاب، أو المخاطِب، أو المخاطَب، أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين،

---

(١) يُعرف ذلك من مباحث الألفاظ، وتقسيمات الدلالة عندهم باعتبارات شتى، وكان "الحنفية" أشدّ إبداعاً، وأدقّ تحليلاً وتقسيماً.

(٢) السنوسي، عبد الرحمن بن معمّر. "الاجتهاد بالرأي في عصر الخلافة الراشدة"، الكويت: **مجلة الوعي الإسلامي**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية لدولة الكويت، ٢٠١١م، ص٢٠٧ - ٢٠٨.

(٣) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٢٠٣.

(٤) وإذا كان هذا في كلّ لغة، فلغة العرب أوسع اللغات على الإطلاق، وانظر أمثلة من وجوه هذا الاتساع في قول الشافعي في الرسالة: "فإنّما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها..."، إلى آخر الكلام. انظر:
- الشافعي، **الرّسالة**، مرجع سابق، ص١٣٥ - ١٣٦.

وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك، كالاستفهام لفظه واحدٌ ويدخله معانٍ أُخر؛ من تقرير، وتوبيخ، وغير ذلك، وكالأمر يدخله معنى الإباحة، والتهديد، والتعجيز، وأشباهها، ولا يدلُّ على معناها المراد إلاّ الأمور الخارجة، وعمدتها مقتضيات الأحوال..."[1]

وقال ابن القيِّم تحت عنوان: "فائدة: إرشادات السِّياق": "السِّياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العامّ، وتقييد المطلق، وتنوّع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدّالة على مراد المتكلِّم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته، فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُقۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩] كيف تجد سياقه يدلُّ على أنّه الذّليل الحقير."[2]

ولنضرب مُثُلاً على هذه الأغلاط:

لو أنّ أحداً من النّاس فهم من قوله ﷺ: "من استجمر فليوتر"[3] أنّه يصلّي الوتر بعد الاستجمار؛ إذ تأدية صلاة الوتر "إيتار"، ولو صلاّها بغير طهارة لأسعفته الفاء لأنّها للتعقيب،[4] أو فهم من نهيه ﷺ عن التحلّق قبل الصلاة يوم الجمعة[5] أنّه لا يحلق رأسه،[6] أو فهم من نهيه ﷺ أن يُسقي

---

(١) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٤٧.

(٢) ابن القيم، أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر. **بدائع الفوائد**، بيروت: دار الكتاب العربي، (د. ت.)، ج٤، ص٩ - ١٠.

(٣) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الوضوء، باب: الاستجمار وتراً، حديث رقم ١٦٢، ج١، ص٤٣.

(٤) بينما مقصود الحديث أن يستجمر بعدد وِتْر ممّا يُتخذ للاستجمار كالأحجار ونحوها؛ أي: بثلاثة، أو خمسة، أو نحوها.

(٥) أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: الصلاة، باب: التحلّق يوم الجمعة قبل الصلاة، حديث رقم ١٠٧٩، ج١، ص٢٨٣. قال الألباني: "حسن". انظر:

- الألباني، **صحيح الجامع الصغير وزيادته**، مرجع سابق، حديث رقم ٦٨٨٥، ج٢، ص١١٦٠.

(٦) بينما مقصود الحديث النهي عن حِلَق العلم أو الذِّكر في المسجد قبل الجمعة ممّا يشغل عن التهيؤ البدني والنفسي للصلاة والخطبة.

الرّجلُ ماءَه زرعَ غيره[1] تحريم سقي مزروعات الغير؛ أي بساتينهم،[2] أو فهم من قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣] أنّه مكتوبٌ بقلم على ورق أو على لوح، بمعنى مرقوم، أو فهم من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا﴾ [النساء: ١٠]، أو قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥] خصوص الأكل الذي هو إدخال الطّعام إلى الجوف عبر الفم، فيجيز الانتفاع باللُّبس والرّكوب والسّكن وغيرها، أو فهم من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] خصوص التأفيف، فيجيز بصقهما في الوجه، وضربهما بالنّعل؛ لعَدَّه النّاس في غاية السّخافة والحماقة والجهالة،[3] بل قريباً إلى الدروشة والخبل، قال الشاطبي: "كلام العرب على الإطلاق لا بدّ فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصِّيغ، وإلاّ صار ضُحكة وهُزأة، ألا ترى إلى قولهم فلانٌ أسد، أو حمار، أو عظيم الرّماد، أو جبان الكلب، وفلانة بعيدة مهوى القُرْط، وما لا ينحصر من الأمثلة؛ لو اعتُبر اللفظ بمجرّده لم يكن له معنى معقول، فما ظنّك بكلام الله وكلام رسوله ﷺ؟"[4]

ولهذا ترى الأئمّة يشنِّعون على من يقتصر في فهم ألفاظ القرآن والسنة على معانيها المعجمية لا يجاوزها،[5] يقول ابن العربي فيمن يرى أنّ غاسل رأسه في الوضوء لا يجزئه عن المسح: "وهذا تولُّجٌ في مذهب الدّاودية الفاسد

---

(١) أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق،كتاب: النكاح، باب: في وطء السبايا، حديث رقم ٢١٥٨، ج٢، ص٢٤٨. قال الألباني: "حسن". انظر:
- الألباني، **صحيح الجامع الصغير وزيادته**، مرجع سابق، حديث رقم ٧٦٥٤، ج٢، ص١٢٦٧.

(٢) بينما مقصود الحديث النهي عن وطء السّبايا الحوامل.

(٣) ابن القيم، **إعلام الموقّعين**، مرجع سابق، ج١، ص١٦٦ - ١٦٧.

(٤) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص١٥٣.

(٥) وانظر كلاماً طيّباً للدكتور طه جابر العلواني تحت عنوان "خطورة الفهم المعجمي للسنة" في مقدّمته لكتاب:
- القرضاوي، يوسف. **كيف نتعامل مع السنة**، فرجينيا والقاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الوفاء، ١٩٩٣م، ص١٤.

من أتباع الظّاهر المبطل للشّريعة، الذي ذمّه الله تعالى في قوله: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [الرّوم: ٧]، وكما قال: ﴿أَم بِظَٰهِرٍ مِّنَ ٱلْقَوْلِ﴾ [الرعد: ٣٣]، وإلاّ فقد جاء هذا الغاسل لرأسه بما أُمر به وزيادة عليه، فإن قيل: هذه زيادة خرجت عن اللفظ المتعبَّد به، قلنا: ولم يخرج عن معناه في إيصال الفعل إلى المحلّ، وتحقيق التكليف في التطهير."(١)

وقال القرطبي (توفي ٦٥٦هـ) مغلظاً في إنكار جمود الظاهرية على اللّفظ حيث فرَّقوا بين البول في الماء الدّائم مباشرة، وبين صبِّ البول فيه من إناء: "وذهب من أذهبه الله عن فهم الشّريعة، وأبقاه في درجة العوامّ... إلى أنّ ذلك مقصورٌ على البول فيه خاصّة، فلو صبَّ فيه بولاً أو عذِرةً جاز، ولم يضرّ ذلك الماء، وكذلك لو بال خارج الماء فجرى إلى الماء لم يضرّه عندهما، ولم يتناوله النّهي، ومن التزم هذه الفضائح، وجمد هذا الجمود، فحقيقٌ ألاّ يُعدّ من العلماء..."(٢)

وقعّد ابن القيّم لهذا المفهوم قاعدةً فقال: "العبرة بإرادة المتكلِّم لا بلفظه"، وقال تحتها: "... والألفاظ ليست تعبدية، والعارف يقول: ماذا أراد؟ واللفظي يقول: ماذا قال؟ كما كان الذين لا يفقهون إذا خرجوا من عند النبي ﷺ يقولون: ﴿مَاذَا قَالَ ءَانِفًا﴾ [محمد: ١٦]، وقد أنكر الله سبحانه عليهم وعلى أمثالهم بقوله: ﴿فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٧٨]، فذمَّ من لم يفقه كلامه، والفقه أخصُّ من الفهم، وهو فهم مراد المتكلِّم من كلامه، وهذا قدرٌ زائدٌ على مجرّد فهم وضع اللفظ في اللغة، وبحسب تفاوت مراتب الناس في هذا تتفاوت مراتبهم في الفقه والعلم" إلى أن قال: "وقد كانت الصّحابة أفهم الأمّة لمراد نبيِّها، وأتبع له، وإنّما كانوا يدندنون حول معرفة مراده ومقصوده..."(٣)

---

(١) ابن العربي، **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٦.

(٢) القرطبي، أبو العباس أحمد بن عمر. **المُفهِم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، تحقيق: محيي الدّين ديب مَسْتُو وآخرين، دمشق: دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، ١٩٩٦م، ج١، ص٥٤٢ - ٥٤٣.

(٣) ابن القيم، **إعلام الموقّعين**، مرجع سابق، ج١، ص١٦٧ - ١٦٨.

وهذه القاعدة التي ذكرها ابن القيِّم عليها قاطبة أهل اللغة والأصول، فالدلالة عندهم هي فهم المعنى مقيَّداً بعنصر "القصد"، وليس "فهم المعنى بإطلاق" كما عند المنطقيين، يقول التهانوي: "وبالجملة فأهل العربية يشترطون القصدَ في الدلالة، فما يُفهم من غير قصدٍ من المتكلِّم لا يكون مدلولاً للفظ عندهم، فإنّ الدلالة عندهم هي فهم المراد، لا فهم المعنى مطلقاً، بخلاف المنطقيين، فإنّها عندهم فهم المعنى مطلقاً، سواء أراده المتكلّم أو لا."(١)

ولا يكفي الوضع الإفرادي للكلمة ليكون دليلاً على المقصود، بل الغالب الأعظم ألَّا يُعرف المقصود إلاّ بنظم الكلام مجتمعاً، قال الجويني: "إنّ المعاني يتعلّق معظمُها بفهم النّظم والسِّياق، ومراجعة كتب اللغة [أي: المعاجم] تدلّ على ترجمة الألفاظ، فأمّا ما يدلّ عليه النّظم والسِّياق فلا."(٢)

بل إنّ الوضع الإفرادي قد لا يُلتفت إليه إذا اتّضح المعنى من التركيب، وسياقه، وقرائنه، قال الشاطبي: "الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم، بناءً على أنَّ العرب إنّما كانت عنايتها بالمعاني، وإنّما أصلحت الألفاظ من أجلها، وهذا الأصل معلومٌ عند أهل العربية، فاللفظ إنّما هو وسيلةٌ إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود، ولا أيضاً كلّ المعاني، فإنّ المعنى الإفرادي قد لا يُعبأ به إذا كان المعنى التركيبي مفهوماً دونه، كما لم يعبأ ذو الرُمّة بـ"بائس"، ولا "يابس" اتكالاً منه على أنّ حاصل المعنى مفهوم(٣)."(٤)

---

(١) التهانوي، **كشّاف اصطلاحات الفنون**، مرجع سابق، ج١، ص٧٩٢ - ٧٩٣.

(٢) الجويني، **البرهان**، مرجع سابق، ج٢، ص١٣٣١.

(٣) يقصد ما حكاه ابن جنِّي عن عيسى بن عمر قال: سمعت ذا الرُمّة ينشد:

وظاهِرْ لها من يابس الشَّخْت واستعن عليها الصَّبَا واجعل يديك لها سترا

فقلت: أنشدتني: من بائس، فقال: يابس وبائس واحد. انظر:

- ابن جني، أبو الفتح عثمان الموصلي. **الخصائص**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د. ت.)، ج٢، ص٤٦٩.

(٤) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٧.

ولا يُتوهّم أنّ مغزى هذا الكلام هو فهم الخطاب بمعزل عن مقتضيات اللغة وقواعدها في التفسير، فليس هذا ممّا يُتصوّر أصلاً، ولا ممّا يُتطارح للنقاش، لولا أنّ أهل الزّمان أثاروه التجاءً منهم إلى الردِّ على من رامه ممّن ليس من أهل الشّريعة، فظنّ بعض الناس أنّ هذه الردود موجَّهة إلى أقوام من أهل الشريعة، وهم المهتمّون بتبريز دور "المقاصد" في التشريع، وليس كذلك؛ إذ ليس في تاريخ الأمّة كلِّه من قال بهذا إلاّ ما كان من ضلال الباطنية.

فإذا كنّا لا نَنْدَلُّ على المعنى بالألفاظ وحدها، وهي الموضوعة للتخاطب، فكيف نندلّ عليه بغير ألفاظ، وبغير التضلّع من علوم اللِّسان؟! قال الشاطبي: "ومن ليس له أصالةٌ في اللّسان العربي؛ فعمّا قريبٍ يفهم كتاب الله على غير وجهه."[1]

وعليه؛ فكلُّ محاولة لتفهُّم النّصوص إذا اتّخذت منطق اللُّغة ظِهرياً، فهي توحُّلٌ في عماية، وخبطٌ في غواية، وكلُّ قَوْلة تأَسَّست على ذلك، فهي شنعاء لا تُوارى، وعشواء لا تُجارى ولا تُدارى.

بل المغزى: أنّ المعنى المعجمي للكلمة لا يغني وحده في فهم المراد، وإنّما هو خطوةٌ أولى تليها خطوات أخرى، وهي: إدراك المعنى التركيبي، وإدراك المعنى السّياقي، وذلك يُعرف بمجموع علوم العربية، لا بالمعجم وحده، قال ابن عاشور: "القرآن كلامٌ عربي، فكانت قواعد العربية طريقاً لفهم معانيه، وبدون ذلك يقع الغلط وسوء الفهم لمن ليس بعربي بالسّليقة، ونعني بقواعد العربية مجموع علوم اللِّسان العربي، وهي: متن اللّغة، والتصريف، والنّحو، والمعاني، والبيان، ومن وراء ذلك استعمال العرب المتّبع من أساليبهم في خطبهم وأشعارهم وتراكيب بلغائهم..."[2]

---

(١) الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج٢، ص١٧٥.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١، ص١٦.

ثمّ ينضاف إلى هذا المستوى الذي هو: "مقاصد الكلام" مستوىً ثانٍ، وهو: "مقاصد الأحكام"، فما يحصِّله العالم من مقاصد الأحكام التي خاصّتها القطع والاطمئنان، سواءً حصَّلها بالألفاظ مباشرة أم باستقراء المعاني في مواضع الوضوح وانتفاء الاشتباه، معينٌ له على الظّفر بأَسَدِّ وجوه فهم الخطاب في مواضع الاحتمال. وهذا المستوى الثاني هو الذي وقع إغفاله من الأصوليين على صعيد التأليف، بصفته ركناً ركيناً في الاجتهاد والفتوى، لا تغني عنه علوم اللِّسان برمّتها، فضلاً عن المعجم اللغوي وحده.

يقول الشيخ عبد الله دراز: "إنَّ لاستنباط أحكام الشّريعة ركنين: أحدهما: علم لسان العرب، وثانيهما: علم أسرار الشّريعة ومقاصدها... ولمّا كان الرّكن الأوّل هو الحذق في اللغة العربية، أدرجوا في هذا الفنِّ ما تمسُّ إليه حاجة الاستنباط بطريق مباشر ممّا قرّره أئمّة اللغة، حتّى إنّك لترى هذا النّوع من القواعد هو غالب ما صُنِّف في أصول الفقه... ولكنّهم أغفلوا الرّكن الثاني إغفالاً، فلم يتكلّموا على مقاصد الشّارع إلاّ إشارة وردت في باب القياس... وقد وقف الفنّ منذ القرن الخامس عند حدود ما تكوَّن منه في مباحث الشطر الأول، وما تجدّد من الكتب بعد ذلك دائرٌ بين تلخيص وشرح ووضع له في قوالب مختلفة، وهكذا بقي علم الأصول فاقداً قسماً عظيماً هو شطر العلم الباحث عن أحد ركنيه، حتى هيّأ الله أبا إسحاق الشاطبي في القرن الثامن الهجري لتدارك هذا النقص، وإنشاء هذه العمارة الكبرى في هذا الفراغ المترامي الأطراف في نواحي هذا العلم الجليل..."(١)

ويقول الأستاذ الدريني: "علم أصول الفقه ليس بحثاً لغوياً صِرْفاً، وإلاّ لما كان ثمّة من فرق بين الدرس اللغوي، والاجتهاد التشريعي."(٢)

وحتى ألملم هذا الفرع الأوّل من المسوِّغات الذاتية، وهو: "نقائص في

---

(١) دراز، **مقدّمة الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص٥ - ٦.

(٢) الدريني، **المناهج الأصولية**، مرجع سابق، ص٣٠٢.

التراث الأصولي"، ألخِّص فأقول: لقد كانت هذه النقائص أسباباً مباشرة وغير مباشرة في تضارب المناهج الأصولية، ومن ثَمَّ في عجز "أصول الفقه" عن أداء مهمّتها التي من أجلها صاغها الإمام الشّافعي، وهي الضبط والتعيير. ولم يكن ذلك ليتمّ بغير توحيد منطلقات الاستدلال، وقواعد الاستنباط، وثوابت التفريع، فكانت هذه الحال إحدى أهمّ المسوِّغات الدّاعية إلى تبريز "الكلّيات التشريعية"، وإِحْلالها مكانها الحقيقي في الدّرس الأصولي والفقهي، من خلال تفعيل أثرها في الاجتهاد والفتوى، عَوْداً بهذا العلم إلى دوره الأصيل، خاصّة ما تعلّق بتخفيف الخلاف في الفروع، وتجفيفه في الأصول، وهذا ما أشرحه في المسوِّغ التالي.

ب- حسم الخلاف أو تقليله بين حملة الشريعة:

إذا تقرّر أنّ وضع أصول الفقه غير سليم سلامةً كاملة، خاصّةً من حيث تشعّب الخلاف فيها، ممّا جعلها غير قادرة على أن تكون محتكَماتٍ ينتهي إليها الخلاف بين النظار، فقد تنبّه أعلامٌ من الأمّة على رأسهم الشاطبي، وتلاه ابن عاشور إلى ضرورة إعادة صياغة هذه الأصول، فيُطرح منها ما ليس من صُلبها، وهو مباحث علم الكلام، وعلم المنطق، والأصول التي بُنيت على ذلك، والتطويلات اللغوية، والأصول المخرّجة على الفروع الخلافية، خاصّة إذا كان التخريج في نفسه خلافياً، وكلّ ما كان فيه خلاف كثير، فتبقى القواعد التي هي محلّ إجماع أو اتفاق الأغلبية العظمى، فينضاف إليها الكلِّيات القطعية والقريبة من القطع، ويتشكّل من المجموع "أصول فقه جديدة". وابن عاشور يقترح أن يُنتخب من هذا المصفّى ما كان ذا علاقة بمقاصد الشّريعة، فتنضاف إليه المقاصد القطعية والقوية ويسمّى المجموع علم "مقاصد الشّريعة"، وما بقي من ذلك المصفَّى ممّا لا علاقة له بالمقاصد، ولكن بطرق تركيب الأدلة، فهو "أصول الفقه"،[1] وهذا المقترَح يتضمّن فصلاً بين الرّكن اللغوي لأصول

---

(١) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٧٢.

الفقه، والرّكن المقاصدي،[1] ولو أنّ مقترِحاً قال: فليبق المجموع المصفّى باسم "أصول الفقه"، لكن نقسِّمه إلى جزأين: "الأصول اللغوية"، و"الأصول المقاصدية"، ولا مانع من أن يكون كلّ قسم علماً مستقلاً عن الآخر في الدرس والتحصيل، كما تستقلّ عن بعضها علوم الحديث، وعلوم القرآن، وعلوم اللغة؛ لكان مقترحاً حسناً في نظري.

فأمّا تشوّف الشاطبي إلى تقليل الخلاف من خلال كلِّيات الشريعة، فهو جليٌّ من استهلاله كتاب الموافقات في المقدمة الأولى من مقدِّماته الثلاث عشرة بقوله: "إنّ أصول الفقه في الدِّين قطعية لا ظنية، والدّليل على ذلك أنّها راجعةٌ إلى كلِّيات الشّريعة، وما كان كذلك فهو قطعي."[2]

قال ابن عاشور يشرح بغية الشاطبي: "... فيجب توحيد الأصول ونبذ الخلاف منها، وأظنّ هذا غرض أبي إسحاق الشاطبي من تأليفه "عنوان التعريف،"[3] فإنّه

(١) وهو فصلٌ في الدّرس والتحصيل، خاصّة في مراحله المتخصِّصة والمتعمّقة، وليس فصلاً في الإعمال والاستدلال، بحيث تعمل اللغة وحدها، أو المقاصد وحدها، كما يفهم من يقول: مقاصد الشّريعة جزءٌ لا يتجزّأ عن أصول الفقه. فكونها جزءاً من أصول الفقه لا إشكال فيه، باعتبار أنّ أصول الفقه هي أدلة الفقه الإجمالية، والمقاصد جزءٌ من هذه الأدلّة، لكن هذا لا يمنع أن تُدرس استقلالاً عن الأصول اللغوية، أمّا عند الاستدلال فلا شكّ في أنّها تعمل جنباً إلى جنب الأصول اللغوية، بل علوم الشّريعة كلّها غير منفكّة عن بعضها عند الإعمال، فكم من مسألة فقهية يُحتاج فيها إلى علم الحديث، وعلم التفسير، وعلم اللغة، وحتى علم العقيدة أحياناً، بل قولنا: "علم" الحديث، "وعلم" التفسير، و"علم" اللغة، و"علم" العقيدة بإفراد مصطلح "العلم" فيه تجوّز؛ إذ الحقيقة أنّ الحديث علومٌ كثيرة، والتفسير كذلك، واللغة كذلك، والعقيدة كذلك، فإذا استجزنا الفصل بين تلك العلوم مع أنّ موضوعها واحد وهو "الحديث"، أو "القرآن"، أو "اللغة"، أو "العقيدة"، ومع أنّها تلتقي على غاية واحدة، وهي العمل، فلماذا لا نستجيز الفصل في الدرس والتحصيل بين العلوم التي تخدم "الفقه"، فنجعل الأصول اللغوية علماً، والأصول المقصدية علماً ثانياً؟

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص٢٩.

(٣) يقصد "الموافقات" فإن الشّاطبي كان سيسمِّيه "عنوان التعريف بأسرار التكليف"، وعدل عن ذلك لرؤيا رآها أحدُ شيوخه، وهي أنّ الشاطبي ألَّف كتاباً يوفِّق فيه بين مذهب ابن القاسم تلميذ مالك، ومذهب أبي حنيفة، وأنّ اسمه "الموافقات"، فسمّاه الشاطبي كذلك. انظر:
- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص٢٤.

صدّر بمسألة: أصول الفقه في الدِّين قطعية لا ظنية."[1]

وأمّا رغبة ابن عاشور فمعلومةٌ أيضاً من استهلاله كتابه مقاصد الشّريعة بشرح أغراضه قائلاً: "هذا كتابٌ قصدتُ منه إلى إملاء مباحثَ جليلةٍ من مقاصد الشّريعة الإسلامية، والتمثيل لها، والاحتجاج لإثباتها، لتكون نبراساً للمتفقّهين في الدِّين، ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدّل الأعصار، وتوسُّلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار... دعاني إلى صرف الهمّة إليه ما رأيتُ من عسر الاحتجاج بين المختلفين في مسائل الشّريعة؛ إذ كانوا لا ينتهون في حجاجهم إلى أدلّة ضرورية أو قريبة منها، يذعن إليها المكابر، ويهتدي بها المشبّه عليه، كما ينتهي أهل العلوم العقلية في حجاجهم المنطقي والفلسفي إلى الأدلّة الضّروريات، والمشاهدات، والأصول الموضوعة، فينقطع بين الجميع الحجاج، ويرتفع من أهل الجدل ما هم فيه من لجاج، ورأيت علماء الشّريعة بذلك أولى، وللآخرة خيرٌ من الأولى."[2]

والسؤال الذي ينطرح الآن هو : كيف تنجح الكلّيات في تقليل الخلاف أو حسمه حيث لم تنجح أصول الفقه -على ما هي عليه الآن؟ وأحسب أنّ أحسن جواب عن هذا السؤال هو البيان بالمثال العملي، وليكن بمسألة: المال المغصوب حال تغيّره بالزيادة أو النقصان، هل يصبح ملكاً للغاصب مقابل ضمان مثله أو قيمته؟

وبيان هذه المسألة كما يلي:[3]

لا خلاف في العين المغصوبة إذا كانت قائمة لم تهلك، ولم تدخلها زيادة أو نقصان أنّها تُردّ إلى مالكها بعينها فوراً، وأنّ الغاصب لا يملكها ملكاً شرعياً

---

(١) ابن عاشور، **أليس الصبح بقريب**، مرجع سابق، ص١٨٥.

(٢) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٦٥ - ١٦٦.

(٣) انظر مناقشة هذه المسألة عند أستاذنا الدكتور محمّد نعيم ياسين -حفظه الله- في:
- ياسين، محمد نعيم. **زكاة المال الحرام**، ضمن: **أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة**، لمجموعة من المؤلفين، عمّان: دار النفائس، ٢٠١٠م، ج١، ص١٨١ - ١٨٥، وانظر أيضاً:
- الدريني، **بحوث مقارنة**، مرجع سابق، ج١، ص٢٠٩ - ٢١٦.

أبداً، ولا خلاف أيضاً أنّها إذا هلكت هلاكاً كلّياً وجب على الغاصب ردّ مثلها أو قيمتها فوراً،[1] ويكون ذلك ديناً في ذمّته حتى يؤدّيه، ولكن إذا تغيّرت العين بالزيادة أو النقصان، بحيث يصبح لها اسمٌ آخر، وأوصافٌ أخرى، ومنافع أخرى غير ما كانت عليه، اختلف الفقهاء في مصيرها على قولين:[2]

الأوّل: أنّ الغاصب يردّ مثل العين المغصوبة قبل التغيّر أو قيمتها، وتصبح العين المغصوبة وقد طرأ عليها التغيّر ملكاً للغاصب مقابل ذلك الضّمان، وهؤلاء اختلفوا في صفة هذا الملك، فقال بعضهم: هو ملكٌ خبيثٌ لا يحلُّ الانتفاع به، بل يجب التصدّق به، وقال آخرون: بل هو ملكٌ يحلّ الانتفاع به.[3]

والثاني: أنّ الغاصب يردّ العين على حالها التي آلت إليها إذا لم تكن في حكم الهالكة، فإذا كانت تغيّرت بالنقص فإنّه يضمن قيمة ذلك النقص، أمّا في حال تغيّرها بالزيادة؛ فيردّها مع ما طرأ عليها من الزيادة، لا يحلّ له شيءٌ من ذلك، إلاّ إذا كانت الزيادة أمراً مادياً أضافه الغاصب من عنده.[4]

فالقول بامتلاك العين المغصوبة المتغيرة، وأنّها ملكٌ يحلّ الانتفاع به في مقابل ضمان القيمة أو المثل، يثير إشكالية أنّ من تعدّى على ممتلكات الغير

---

(١) ابن رشد، **بداية المجتهد**، مرجع سابق، ج٤، ص١٠١.

(٢) الزحيلي، وهبة بن مصطفى. **الفقه الإسلامي وأدلّته**، دمشق: دار الفكر، ط٢، ١٩٨٥م، ج٦، ص٤٨٠٥ - ٤٨٠٦.

(٣) وهو قول الحنفية والمالكية. انظر:
- الكاساني، **بدائع الصنائع**، مرجع سابق، ج٧، ص١٥٢ وما بعدها.
- الدردير، أبو البركات أحمد بن محمد. **الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك** "له"، مع حاشية الصّاوي عليه، خرّج أحاديثه وفهرسه: مصطفى كمال وصفي، القاهرة: دار المعارف، (د. ت.)، ج٣، ص٦٠١.

(٤) وهو قول الشافعية والحنابلة. انظر:
- الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب. **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م، ج٣، ص٣٦٣ وما بعدها.
- البهوتي، منصور بن يونس. **كشّاف القناع عن متن الإقناع**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.)، ج٤، ص٨٧ وما بعدها.

بالغصب، ثمّ أدخل التغيير عليها بالزيادة، ثمّ ردّ قيمتها أو مثلها؛ فهنيئاً مريئاً له تلك الزيادة، وهي حلالٌ زلالٌ بأدلّة الشّرع نفسه عند هؤلاء القائلين، والإشكالية ليست ديانية؛ أي: لا خلاف أنّ الغاصب آثمٌ عند الله، ومستحقٌّ للعقوبة يوم الحساب إن لم يتب، ولكن المشكلة قضائية. فإذا تبنى القضاء الإسلامي هذا الرأي، فإنّه يقرّ الغاصب على امتلاك الزيادة، وهذا يجرِّئ من لا يعبأون بأمر الدّيانة على التكسّب بهذه الطريقة.

والذي ألجأ القائلين بتمليك المغصوب المتغيِّر للغاصب أنّ الضّمان عندهم يقوم على أساس المعاوضة، لأنّه حكمٌ بالبدل؛ أي: بالعوض عن النقص أو التغيّر الطّارئ على العين المغصوبة. والمعاوضة لا بدّ أن تستند إلى الملك، فإنّ المغصوب إذا لم ينتقل ملكه إلى الغاصب يجتمع البدل والمبدل منه في ملك طرف واحد، وهو المغصوب منه، وهذا ينافي معنى المعاوضة التي لا يتخرَّج التضمين إلاّ على أساسها عندهم، فكان لا بدّ من تمليك العين المغصوبة للغاصب اضطراراً ليستقيم التخريج والنظر الفقهي.[1]

وهذه الفذلكة إمّا أن تستتبع تحليل الانتفاع بالمغصوب بعد الضّمان، أو لا، فإذا استتبعته فإنّه يتضمَّن الانتفاع بالزّوائد التي تفرّعت عنه، لأنّ تمليك الأصل يعني تمليك الفرع، وإذا كان الانتفاع بالعين المغصوبة قابله الضّمان، فالانتفاع بالزّيادة لم يقابله شيء. وحتى مع قولهم: تمليك الغاصب للعين المغصوبة يكون من وقت الضّمان لا من وقت الغصب، فهذا لا يمنع أن يتولّد عن المغصوب زيادة بعد الضّمان، يكون الغاصب قد هيّأ لها، كمن يغصب مالاً فيستثمره بالتجارة، ثمّ يضمنه قبل أن يجني أرباحه، ثمّ يستحقّ تلك الأرباح بعد الضّمان، فنقع بهذا في محذور فتح باب التعدّي على أموال النّاس بالغصب، ثمّ استثمارها، ثمّ ضمانها مع الظّفر بالزيادة. وإذا كانت تلك الفذلكة لا تستتبع تحليل الانتفاع بالمغصوب بعد الضمان، فتخريج التضمين على المعاوضة يكون تخريجاً صورياً، لأنّ الملك لا يكون ملكاً حتّى يحلَّ الانتفاع به، فما لا يحلّ

(١) الدريني، **بحوث مقارنة**، مرجع سابق، ج١، ص٢١٢ - ٢١٣.

الانتفاع به فليس بملك حقيقي، والشّريعة لا تنيط الأحكام بالصُّور بل بالحقائق، وهكذا يتأبّد النزاع ولا ينحسم أبداً بهذه التنظيرات.

والطريقة التي ينحسم بها هي ترك تخريج التضمين على أساس المعاوضة، بل يُخرَّج على مقصد الشريعة في حفظ أموال الناس من أن تؤكل بالباطل، والذي يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٨٨]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، وقوله ﷺ: "ليس لعرق ظالم حقّ،"(١) وقوله: "على اليد ما أخذت حتى تؤدِّي،"(٢) وقوله: "من وجد عين ماله عند رجل قد أفلس فهو أحقّ به ممّن سواه،"(٣) ناهيك عن النصوص التي تحرِّم الظلم عموماً.

---

(١) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: المزارعة، باب: من أحيا أرضاً مواتاً، ذكره معلَّقاً عقب ترجمة الباب، وأغلق ابن حجر تعليقه. انظر:
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن عليّ العسقلاني. **تغليق التعليق على صحيح البخاري**، تحقيق: سعيد عبد الرّحمن موسى القزقي، بيروت وعمّان: المكتب الإسلامي ودار عمّار، ١٤٠٥هـ، ج٣، ص٣٠٩. وانظر أيضاً:
- مالك، **الموطّأ**، مرجع سابق، كتاب: الأقضية، باب: القضاء في عمارة الموات، حديث رقم ١٤٢٤، ج٢، ص٧٤٣.

(٢) الترمذي، **سنن الترمذي**، مرجع سابق، كتاب: البيوع، باب: ما جاء في أنّ العارية مؤدّاة، حديث رقم ١٢٦٦، ج٣، ص٥٥٨. قال أبو عيسى: "هذا حديث حسن،" انظر:
- المرجع السابق، الموضع نفسه.

قال الزيلعي: "قال المنذري: وقول الترمذي فيه: حديثٌ حسن، يدلّ على أنّه يُثبت سماع الحسن عن سمرة، انتهى... وقال ابن طاهر في كلامه على أحاديث الشّهاب: إسناده حسنٌ متّصل..." انظر:
- الزّيلعي، جمال الدّين أبو محمّد عبد الله بن يوسف. **نصب الرّاية لأحاديث الهداية**، ومعه حاشية بغية الألمعي في تخريج الزيلعي، تحقيق: محمّد عوّامة، بيروت وجدّة: مؤسّسة الريّان ودار القبلة للثقافة الإسلامية، ١٩٩٧م، كتاب: الغصب، ج٤، ص١٦٧.

(٣) الشيباني، **المسند**، مرجع سابق، حديث رقم ٧١٢٤، ج١٢، ص٢١. قال شعيب الأرنؤوط: "إسناده صحيحٌ على شرط الشيخين." انظر:
- المرجع نفسه، الموضع نفسه.

ولهذا يتعجّب الشوكاني (توفي ١٢٥٠هـ) ممّا يؤدّي إليه القول بتمليك المغصوب للغاصب من حلّ الانتفاع به وبغلّته بسبب تخريج الضمان على أساس المعاوضة، ويتعجّب من الاستدلال على ذلك بقوله ﷺ: "الخراج بالضمان" فيقول: "فوائد العين المغصوبة تابعةٌ لها، فكما يجب ردّ العين المغصوبة إلى المالك؛ كذلك يجب ردّ فوائدها إليه، ومن خالف في هذا فليس بيده رواية ولا دراية. وأمّا الاستدلال بحديث "الخراج بالضمان" فلا يخفاك أنّه واردٌ في عين مقبوضة بإذن الشّرع، فكيف يصحّ إلحاق العين المغصوبة بها، ومعلومٌ أنّ الغاصب ضامنٌ على كلّ حال، فكيف يستحقّ عوضاً وهو الخراج في مقابلة ضمانه، وبالجملة فهذا من وضع الدليل في غير موضعه... فيالله العجب من مثل هذه المقالات التي يمجّها السّمع، ويردها العقل والشّرع."[(١)]

وعلى إثره يقول أستاذنا الدكتور محمّد نعيم ياسين -حفظه الله-: "وهذا الذي ذكره الشوكاني هو الذي يتفق مع النّصوص ومقاصد الشّريعة... فإنّ من أهمّ مقاصد الشّريعة منع العدوان، وسدّ الذّرائع الموصلة إليه، والقول باستحقاق الظالم لغلاّت الأموال التي أخذها ظلماً وغصباً يتناقض مع تلك النصوص وذلك المقصد الشّرعي،"[(٢)] ويقول: "ونرى أنّ هذا القول [يقصد عدم تمليك العين المغصوبة للغاصب مطلقاً] هو الأقرب إلى روح الشّريعة ومقاصدها؛ حيث جعلت العدل ومنع التظالم والعدوان على أموال الناس غاية كبرى لكثير من الأحكام... ولا شكّ أنّ كلّ اجتهاد في الفروع يخدم هذا الأصل فهو أولى بالقبول وأحقّ بالترجيح."[(٣)]

---

(١) الشوكاني، محمّد بن عليّ. **السَّيل الجرّار المتدفِّق على حدائق الأزهار**، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥م، ج٣، ص٣٥٢.

(٢) ياسين، **زكاة المال الحرام**، ضمن: **أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة**، مرجع سابق، ج١، ص١٧٩ - ١٨٠.

(٣) المرجع السابق، ج١، ص١٨٤ - ١٨٥.

فترى كيف تبلّج الحقّ والأحقّ بالاعتبار من الأقوال بناءً على كلِّيات الشّريعة، فيضعف الخلاف أو ينحسم كما لا ينحسم بالأصول الخلافية والتنظيرات المعقّدة، وغير هذا من الأمثلة التي للكلّيات دورٌ مبرَّزٌ في إبصار ناحية الحقّ فيها آتيةٌ على وجهها في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

ت- الثقة في الحاسّة التشريعية[1] للعالِم:

حيث انقطع الوحي عن البشر بوفاة خاتم النّبيين محمّد ﷺ، وحيث إنّ حاجة النّاس إلى العلم بأحكام ما يستجدّ لديهم من وقائعَ ماسّةٌ مستمرّة، وحيث إنّ النّصوص الجزئية لا تفي بذلك، بل تفي به الكلِّيات التشريعية، وحيث إنّ إدراج الجزئيات تحت كلِّياتها، والتبصّر بمناطاتها، وإجراء الموازنات والموافقات بين مختلف المقاربات عملٌ موكول بعد ختم الرِّسالات إلى أهل الاجتهاد، وحيث إنّ عصمة من يتصدّر لهذا العمل بعد موت النّبي ﷺ غير ثابتة لأيٍّ كان إلاّ للمُجمعين من حيث هم مجمعون، وحيث يتعذّر الإجماع في غالب مسائل الفقه، فلا مناص لنا في مطارح التشريع من الرّكون إلى أهل الله المتحقِّقين بالعلم،[2] والثقة في حاسّتهم التشريعية وإن جرى الخطأ عليهم من حيث الجملة والمبدأ، وذلك بتغليب الصّواب على ما يقولون، والعمل بما يستنبطون، والتعبّد بما يفتون، فإنّنا إذا لم نفعل تعطّلت الشريعة، وتوقف التكليف، وانهدم الدِّين من القواعد.

والثقة في حاسّة العالم المتحقِّق بالعلم بابٌ فتحه وأمر بالتولُّج فيه الشّارعُ نفسه، وشواهد ذلك وعلائمه متعددة، أختصر منها بحسب اجتهادي ما يلي:

---

(١) "الحاسّة التشريعية" تعبير اقتبسته من الأستاذ الدريني، وهو موفّقٌ جدّاً. انظر:
- الدريني، **المناهج الأصولية**، مرجع سابق، ص٤٨٨.

(٢) "التحقق بالعلم" عبارة يستعملها الشاطبي في الموافقات، وهي دقيقة وعميقة، وذلك في مثل قوله: "من أنفع طرق العلم الموصلة إلى غاية التحقّق به أخذه عن أهله المتحقّقين به على الكمال والتمام." وقوله: "وللعالم المتحقِّق بالعلم أمارات وعلامات." انظر:
- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص٩١ وص٩٣.

- **وضع الشّريعة على أساس المعقولية:**

إنّ الشّريعة معقولة جملةً وتفصيلاً إلاّ نزراً قليلاً من التحكُّمات المراد بها محض الامتثال، وهذا أمرٌ مجمَعٌ عليه، لا يجادل فيه إلاّ من لا يفهم وضع الشّريعة على حقيقته.

قال ابن العربي: "الغالب في أحكام الشّرع اتساقها في نظام التعليل إلاّ نُبَذاً شذَّت لا يمكن فيها إلاّ رسم اتّباع دون أن يُعقل شيءٌ من معناها، ولكن فرض المجتهد إذا جاء حكمٌ وعرضت نازلةٌ أن يلحظ سبيل التعليل، ويدخلها في محكّ السَّبر والتقسيم، فإن انقدح له معنى مخيل، أو ظهر له لامعٌ من تعليل، فينبغي له أن يجعله مناط حكمه، ويشدّ عليه نطاق علمه، فإن أبهمت الطّريق، ولم يتّضح له سبيلٌ ولا اتّفق، ترك الحكم بحاله، وتحقّق عدم نظرائه وأشكاله."[(١)]

ولو جئتُ بكلام أهل العلم في إثبات معقولية الشّريعة جملةً وتفصيلاً إلاّ ما شذّ وندر، لطال المقام جدّاً، فأكتفي بهذا.[(٢)]

وإذا عُلم أنّ الشريعة معقولة، فذلك يتضمّن ثقة الشّارع في استخدام الدّارس المتخصّص في علوم الشّريعة لآلة التعقّل التي زُوِّد بها؛ إذْ لو لم تكن موثوقاً بها لما كان لوضع الشّريعة على أساس المعقولية من مغزى. وهذا ما عبّر عنه الأستاذ الدريني بقوله: "ومعقولية هذا التشريع كانت أساساً لثقة الإسلام بالطّاقات العقلية المتجدّدة، وهذا ممّا لا يفتقر إلى برهنة؛ إذ أصبح من المتعيّن على العقل الإنساني المتخصِّص بعد انقطاع الوحي، واختتام الرّسالات السّماوية أن ينهض بمهمّة تدبير الحياة الإنسانية على ضوءٍ من تلك المقرّرات وفي نطاقها بما أوتي من ملكات ومواهب مقتدرة."[(٣)]

---

(١) ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله. **المحصول في أصول الفقه**، تحقيق: حسين علي اليدري، وعلّق على مواضع منه: سعيد عبد اللطيف فودة، عمّان: دار البيارق، ١٩٩٩م، ص١٣٢.

(٢) انظر مبحث "الأصل في الشّريعة التعليل والمعقولية" في:
- هندو، **محتكمات الخلاف الفقهي**، مرجع سابق، ص٢١٣ - ٢٤١.

(٣) الدريني، **خصائص التشريع الإسلامي في السِّياسة والحكم**، مرجع سابق، ص٢٤.

- تزويد المكلَّف عموماً بآلة التعقل، والعالم خصوصاً بحاسّة التشريع "الاستنباط":

أمّا آلة التعقّل فهي الفطرة[1] والعقل، وقد امتنّ الله بها على المكلّف، فأعلى من شأنها، ونوّه بقدرها وقيمتها، وحثّ على توظيفها أحسن التوظيف. وقد وردت مادّة "عقل" في القرآن الكريم تسعاً وأربعين مرّة، وجاء ذكر "أولي الألباب" ستّ عشرة مرّة، و"أولي النُّهى" مرّتين، وذُكر "الفؤاد"، و"الأفئدة"، و"القلب"، و"القلوب" مرّات كثيرة أيضاً.[2] وهذا يدلّ على أنّ العقل من أعظم ما امتنّ الله به على الإنسان.[3]

وعلى هذا الأساس أنكر أغلب أهل السنّة ما ذهب إليه الأشاعرة من نفي قدرة الإنسان على تعقّل حُسْن الحَسَن من الأمور، وقُبْح القبيح منها قبل ورود الشّرع.

قال ابن القيّم بعد كلام طويل في الردّ على هذا المذهب، مستهلّاً له بعنوان: "الشّرائع كلّها في أصولها -وإنْ تباينت- متّفقة، مركوزٌ حُسْنُها في العقول": "وحسبُك بمذهب فساداً استلزامه جواز ظهور المعجزة على يد الكاذب، وأنّه ليس بقبيح، واستلزامه جواز نسبة الكذب إلى أصدق الصّادقين، وأنّه لا يقبح منه، واستلزامه التسوية بين التثليث والتوحيد في العقل، وأنّه قبل ورود النّبوة لا يقبح التثليث، ولا عبادة الأصنام، ولا مسبّة المعبود، ولا شيءٌ من أنواع الكفر، ولا السّعي في الأرض بالفساد، ولا تقبيح شيء من القبائح أصلاً، وقد التزم النفاة ذلك... وقد كان تصوّر هذا المذهب على حقيقته كافياً في العلم ببطلانه، وأن

---

(١) انظر في شرح معنى "الفطرة":
- ابن عاشور، محمّد الطاهر بن محمّد. **تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة**، تونس والقاهرة: دار سحنون ودار السلام، ٢٠٠٨م، ص٣٥ - ٤٠.

(٢) القرضاوي، يوسف. **العقل والعلم في القرآن الكريم**، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٦م، ص١٣ - ٣٠.

(٣) المنجد، صلاح الدِّين. **الإسلام والعقل**، بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧٤م. وانظر أيضاً:
- ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبد الله بن محمّد. **العقل وفضله**، الرياض: دار الرّاية، ١٤٠٩هـ.

لا يُتكلّف ردُّه، ولهذا رغب عنه فحول الفقهاء والنظار من الطوائف كلّهم."[1]

وهذا ما يقرِّره ابن عبد السّلام عندما يقول: "إنّ الله قد فطر عباده على معرفة معظم المصالح الدّنيوية ليحصِّلوها، وعلى معرفة معظم المفاسد الدنيوية ليتركوها، ولو استُقري ذلك لم يخرج عمّا ركزه الله في الطّباع من ذلك إلاّ اليسير القليل."[2]

وإذا كانت العقول تهتدي إلى وجوهٍ من الصّلاح مع افتراض خلُوّ الزّمان، وعرُوّ المكان عن هداية الله، فأجدر أن لا تأتي الشرائع بإلغاء قوّة العقل في الاستهداء، بل تجيء بتوظيفها بما يقوِّي استهداءها.

وتوظيفُها بما يقوِّي استهداءها مرتهنٌ بقوّة أخرى غير قوّة العقل المجرّد، وهي التي عبّرتُ عنها بـ:"الحاسّة التشريعية"، وهذه اختصّ الله بها من سمّاهم: "الذين أوتوا العلم" في قوله: ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتُۢ بَيِّنَٰتٌ فِي صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ﴾ [العنكبوت: ٤٩]، وقوله: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾ [المجادلة: ١١]، وسمّاهم "أهل الذِّكر" في قوله: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، وسمّاهم "الذين يستنبطون" في قوله: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]، وهم "المتفقِّهون" في قوله: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢].

فهذه الآيات تدلّ على أنّ الله عز وجل امتنّ على بعض الناس، لا على كلّ الناس بهذه القدرة، وما فيها من رفع منزلة هؤلاء. والأمر بسؤالهم، وبالردّ إليهم، والحذر عند إنذارهم؛ يتضمّن ما نحن فيه من ضرورة الرّكون إليهم، والوثوق بهم؛ إذ لا يستقيم شيءٌ من هذه المعاني بغير هذه الثقة، وهو المطلوب.

ووجه اختصاصهم بهذه الثقة هو وراثتهم لعلم النّبوة بعكوفهم على تلقّي

---

(١) ابن القيم، أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر. **مفتاح دار السّعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.)، ج٢، ص٤١ – ٤٢.

(٢) ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٠.

الشّريعة من أهلها المتحقّقين بها، وارتياضهم في رحاب فنونها فروعاً وأصولاً، ومعاناتهم في فهمها، مع طول الملابسة، وكثرة المدارسة، ولزوم الممارسة؛ إذ من كانت هذه حاله فغالب الظنّ أنّه يصيب.

قال الجويني: "المجتهد البالغ مبلغ أئمّة الدِّين، صفتُه أنّه أنِس بأصول الشّريعة، واحتوى على الفنون التي لا بدّ منها في الإحاطة بأصول المسألة، والاستمكان من التصرّف فيها، [فإذا] استجمعها العالم، كان على ظنٍّ غالب في إصابة ما كُلِّف في مسالك الاجتهاد."(١)

- الإذن في الاجتهاد، بل الأمر به:

الآيات الآنفة الذِّكر تتضمّن الإذن بالاجتهاد، وأصرحها عبارة ﴿يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ﴾ [النساء: ٨٣] الدّالة على بذل الجهد في إدراك ما يطلب علمه ممّا لا نصّ عليه، قال القرطبي: "والاستنباط في اللغة الاستخراج، وهو يدلّ على الاجتهاد إذا عُدم النّص والإجماع."(٢)

ويدلّ على الإذن في الاجتهاد ما عُلم في سيرة النبي ﷺ من تدريب أصحابه على الاجتهاد، فقد كان يقرّهم على ذلك إذا صدر منهم بغير معاتبة، ولكن يصحِّح الاجتهاد إذا كان خطأ، ومن ذلك قصّة سعد بن معاذ رضي الله عنه عندما حكّمه المسلمون في بني قريظة عندما انتصروا عليهم، فحكم بقتل مقاتليهم، وسبي نسائهم وذراريهم، فقال ﷺ: "حكمتَ فيهم بحكم الملك،"(٣) وفي الحادثة نفسها؛ غزوة بني قريظة، كان النبي ﷺ قد أمر الصّحابة رضي الله عنهم بأن لا يُصلّوا العصر إلاّ في بني قريظة، فأدرك بعضَهم العصرُ في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلّي

(١) الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق: عبد العظيم الدِّيب، الدوحة: المحقق، ١٤٠١هـ، ص٤٢٥.

(٢) القرطبي، أبو عبد الله محمّد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٦٤م، ج٥، ص٢٩٢.

(٣) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الجهاد والسِّير، باب: إذا نزل العدوّ على حُكم رجل، حديث رقم ٣٠٤٣، ج٤، ص٦٧.

حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلّي، لم يُرِد منّا ذلك، فذُكر ذلك للنبي ﷺ، فلم يعنِّف واحداً منهم،[1] ومن ذلك قصّة الرّجلين اللذين خرجا في سفر، فحضرت الصّلاة وليس معهما ماء، فتيمَّما صعيداً طيِّباً، فصلَّيا، ثمّ وجدا الماء في الوقت، فأعاد أحدهما الصّلاة والوُضوء، ولم يُعِد الآخر، ثمَّ أتيا رسول الله ﷺ فذكرا ذلك له، فقال للذي لم يُعِد: "أَصَبْتَ السُّنة، وأجزأتك صلاتُك"، وقال للذي توضَّأ وأعاد: "لك الأجر مرّتين،"[2] ومن ذلك أيضاً حديث معاذ بن جبل الشّهير حينما أرسله النّبي ﷺ إلى اليمن قاضياً،[3] وغير ذلك من الشّواهد الدالّة على الإذن في الاجتهاد للصّحابة ﵃.[4]

وأمّا الأمر به، فلأنّ التشريع يتعطّل إذا عُدم المجتهد، وذلك أنّ الوقائع لا تنحصر، والنصوص الجزئية منحصرة، فلا تدخل الوقائع تحت عباءة الشّرع إلاّ من جهة كلِّياته كما سبق أن تبيّن، ولا يُحسن إدخالَها إلاّ المجتهد، فتعيَّن الاجتهاد لهذا المعنى.

وقد صرّح به الإمام الشّافعي في قوله: "فجماع ما أبان الله لخلقه في كتابه، ممّا تعبّدهم به لما مضى من حكمه جلّ ثناؤه، من وجوه: فمنها ما أبانه لخلقه نصّاً... ومنه ما أحكم فرضه بكتابه، وبيَّن كيف هو على لسان نبيِّه... ومنه ما سنّ رسول الله ﷺ ممّا ليس لله فيه نصُّ حُكم... ومنه ما فرض الله على خلقه

---

(١) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: المغازي، باب: مرجع النّبي ﷺ من الأحزاب...، حديث رقم ٤١١٩، ج٥، ص١١٢.

(٢) أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: الطّهارة، باب: في المتيمِّم يجد الماء بعدما يصلّي في الوقت، حديث رقم ٣٣٨، ج١، ص٩٣. قال الألباني: "صحيح،" انظر:
- الألباني، أبو عبد الرّحمن محمّد ناصر الدّين بن الحاج نوح. **صحيح أبي داود**، الكويت: مؤسسة غراس، ٢٠٠٢م، حديث رقم ٣٦٦، ج٢، ص١٦٥.

(٣) سبق تخريجه: ص ١٨٠، هامش (١).

(٤) السّايس، محمّد علي. **نشأة الفقه الاجتهادي وأطواره**، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٧٠م، ص١٩وما بعدها. وانظر أيضاً:
- السنوسي، **الاجتهاد بالرّأي**، مرجع سابق، ص١٩١ وما بعدها.

الاجتهاد في طلبه، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد كما ابتلى طاعتهم في غيره ممّا فرض عليهم."[1]

وصرّح به السيوطي في رسالته التي عنونها بقوله: "الردّ على من أخلد إلى الأرض، وجهل أنّ الاجتهاد في كلّ عصر فرض".

كما صرّح به الأصوليون في المسألة الشهيرة بـ"خلوّ الزّمان عن المجتهد؛"[2] إذ منع ذلك أكثرهم.[3]

واستدلّ عليه الشاطبي في سياق الكلام على "إعمال الرّأي في تفسير القرآن" بوجوه ثلاثة، هي: "أحدها: أنّ الكتاب لا بدّ من القول فيه ببيان معنى، واستنباط حكم، وتفسير لفظ، وفهم مراد، ولم يأت جميع ذلك عمّن تقدّم، فإمّا أن يتوقّف دون ذلك، فتتعطّل الأحكام كلّها أو أكثرها، وذلك غير ممكن، لا بدّ من القول فيه بما يليق.

والثاني: أنّه لو كان كذلك للزم أن يكون الرسول ﷺ مبيّناً ذلك كلّه بالتوقيف، فلا يكون لأحد فيه نظر ولا قول، والمعلوم أنّه عليه الصلاة والسّلام لم يفعل ذلك، فدلّ على أنّه لم يكلّف به على ذلك الوجه، بل بيّن منه ما لا يُوصل إلى علمه إلاّ به، وترك كثيراً ممّا يدركه أرباب الاجتهاد باجتهادهم، فلم يلزم في جميع تفسير القرآن التوقيف.

والثالث: أنّ الصّحابة كانوا أولى بهذا الاحتياط من غيرهم، وقد عُلم أنّهم فسّروا القرآن على ما فهموا، ومن جهتهم بلغنا تفسير معناه، والتوقيف ينافي هذا، فإطلاق القول بالتوقيف والمنع من الرّأي لا يصحّ."[4]

---

(١) الشّافعي، **الرّسالة**، مرجع سابق، ص١١١ - ١١٢.

(٢) ليس المقصود المجتهد المطلق المستقل، فهذا يجوز خلوّ الزّمان عنه كما يشهد به الواقع، ولكن المقصود المجتهد في المذهب، أو في الترجيح بين المذاهب، وسمّاه الزركشي "الفقيه الفطن القيّاس".

(٣) انظر: الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٨، ص٢٤٠ - ٢٤١.

(٤) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٢١.

وكان هذا الإذن في الاجتهاد وما تضمّنه من الثقة في أهله هو الركيزة التي تستند إليها كثيرٌ من قواعد الشّريعة وأصولها، أذكر من ذلك ثلاثة أمثلة فحسب:

أصل الإجماع: فإنّ منزَع حجّيته هو الثقة في الحاسة التشريعية لأهل الإجماع؛ لأنّ الإجماع لا يلزم أن يكون على نصّ؛ إذ إنّه يفقد مزيته حالئذ، فقد يكون على غير نصّ، بل على مصلحة أو معنى يدركه أهل الإجماع بالارتياض وطول الممارسة،[١] كما قال ابن عبد السّلام: "ومن تتبّع مقاصد الشّرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقادٌ أو عرفانٌ بأنّ هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأنّ هذه المفسدة لا يجوز قربانها. وإن لم يكن فيها إجماع، ولا نصّ، ولا قياس خاصّ، فإنّ فهم نفس الشّرع يوجب ذلك،"[٢] وقال ابن عاشور: "ونحن إذا افتقدنا إجماع سلف الأمّة من عصر الصّحابة فمن تبعهم، نجدهم ما اعتمدوا في أكثر إجماعهم -فيما عدا المعلوم من الدّين بالضرورة- إلاّ على الاستناد إلى المصالح المرسلة العامّة أو الغالبة، بحسب اجتهادهم الذي صيَّر تواطؤُهم عليه أدلَّةً ظنيةً قريبةً من القطع،[٣] وقلّما كان مستندهم في إجماعهم دليلاً من كتاب أو سنّة، ولأجل ذلك عُدّ الإجماع دليلاً ثالثاً لأنّه لا يُدرى مستندُه، ولو انحصر مستندُه في دليل الكتاب والسنة لكان مُلحَقاً بالكتاب والسنة، ولم يكن قسيما لهما."[٤]

وحتى لو قلنا مزيته تصيير الظني قطعياً، فما ذلك إلاّ للثقة في الملكة التشريعية لأهل الاجتهاد، وصحّة ما استنبطوه، قال الدريني: "إنّ الشّريعة إذِ

---

(١) انظر: السنوسي، **الاجتهاد بالرأي**، مرجع سابق، ص٢٣١ - ٢٣٥.

(٢) ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج٢، ص١٨٩.

(٣) أعتقد أنّ الضّبط الصّحيح للكلام هو هذا، برفع "تواطؤُهم" على أنّه فاعل، ونصب "أدلةً" على أنّه مفعول أوّل، و"ظنيةً" على أنّه "نعت"، و"قريبةً" على أنه مفعول ثان، بمعنى: "صيَّر تواطؤُ المجتهدين على اجتهاد ما الأدلّةَ الظنيةَ أدلةً قريبةً من القطع"، والنسخة التي بتحقيق الميساوي ضبط "تواطؤَهم" بالنّصب، و"أدلةٌ" بالرفع، و"ظنيةٌ" بالرفع أيضاً، ولم يضبط "قريبة"، والمعنى غير مستقيم.

(٤) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٣١٢.

اعتبرت الإجماع في ذاته قرينةً قاطعةً على الحقّ والعدل، والمصلحة الحقيقية المعتبرة، فذلك لاعتبارات مردُّها الوثوق بصدق البصيرة النافذة لدى المجتهدين العدول التي صقلها طول ممارسة التفقّه في أصول الشّريعة..."[1]

مسلك المناسبة في التعليل: يعرِّفه الدّبوسي بأنّه: "ما لو عُرض على العقول تلقّته بالقبول،"[2] والعقول المقصودة هنا هي عقول من اختصّوا بحاسّة التشريع، لا مطلق العقول. فانظر كيف عُدّ مسلكاً شرعياً بناءً على الثقة فيما يراه العقل المتخصِّص مناسباً للمعلوم من عادة الشّارع ومقصوده. ولمّا أراد الغزالي أن يمثِّل لما يسمّى بـ"المناسب الغريب"، وهو الذي يلائم تصرّفات العقلاء، ولا يلائم تصرّفات الشّارع، أعوزته الأمثلة، وقال: "قَلَّ ما يتّفق في المسائل أمثلته، فإنّ المعاني إذا ظهرت مناسبتها، فلا تنفكّ عن التفات الشّرع إلى جنسها في غالب الأمر،"[3] فكان ما جاء به من الأمثلة محلّ خلاف بين العلماء، يرى بعضهم أنّها ملائمة لتصرّفات الشّارع، ويرى بعضهم أنّها غير ملائمة.

قاعدة العرف المقعّدة في عبارة: "العادة محكّمة،"[4] وهي إحدى القواعد الخمس الكبرى للفقه، يرجع الأصوليون - فيما يرجعون إليه- في تقريرها إلى قول عبد الله بن مسعود ﵁: "فما رأى المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رأوا سيِّئاً فهو عند الله سيئ،"[5] وهي تنزع عن القوس السّابقة؛ أي: عن الثقة فيما يتواطأ عليه العامّة من أصحاب العقول الصّحيحة والفطرة السّليمة من محاسن

(١) الدريني، **المناهج الأصولية**، مرجع سابق، ص٤٨٤.

(٢) البخاري، **كشف الأسرار**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٥٢.

(٣) الغزالي، **شفاء الغليل**، مرجع سابق، ص١٥٣.

(٤) السيوطي، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ص٨٩.

(٥) الشيباني، **المسند**، مرجع سابق، حديث رقم ٣٦٠٠، ج٦، ص٨٤. قال السخاوي: "وهو موقوفٌ حسن." انظر:

- السخاوي، أبو الخير محمّد بن عبد الرحمن. **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة**، تحقيق: محمد عثمان الخشت، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٥م، حديث رقم ٩٥٩، ج١، ص٥٨١.

الأمور، وإذا أمكنت الثقة في الجمهور من هؤلاء، فهي في الخاصّة منهم -وهم أهل العلم- أمْكَنُ وأَقْمَن.

فإذا كان الشّرع أذن للمتحقّقين بالعلم -مع جواز عدم العصمة- أن يجتهدوا، بل أمرهم بذلك، وخوّل لهم أن يستنبطوا الأحكام، وينشئوها إنشاءً مهتديا بالأوضاع الشّرعية، فهذا يتضمّن أمر العامّة بترجيح الثقة فيهم على الرّيبة، وتغليب الصّواب على الخطأ، ومن ثمّ يجب اتباعهم، وتلزم طاعتهم.

قال الشاطبي: "المفتي قائمٌ في الأمّة مقام النّبي ﷺ، والدّليل على ذلك أمور... والثالث: أنّ المفتي شارعٌ من وجه، لأنّ ما يبلّغه من الشّريعة إمّا منقولٌ عن صاحبها، وإمّا مستنبطٌ من المنقول، فالأوّل يكون فيه مبلّغاً، والثاني يكون فيه قائماً مقامه في إنشاء الأحكام، وإنشاء الأحكام إنّما هو للشّارع، فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده؛ فهو من هذا الوجه شارعٌ واجبٌ اتّباعه، والعمل على وفق ما قاله، وهذه هي الخلافة على التحقيق..."(١)

- التعبّد بغالب الظن، ورفع المؤاخذة عن المخطئ، وضمان حفظ الدِّين وبيانه وتجديده:

ويساعد على زرع الثقة في المتحقّقين بالعلم ما يُعرف من قاعدة التعبّد بالظنّ لا باليقين، فلم يشترط الشّارع إصابة الحقّ بيقين، بل تعبّد المجتهدين والمقلّدين بغالب الظنّ.

وفي تقرير هذه القاعدة يقول ابن عبد السّلام: "لا يجب الأخذ باليقين في الإيجاب والتحريم، ولا الكراهة والنّدب، ولا الإباحة والتحليل؛ بل يكفي في ذلك الظنّ المستند إلى الأسباب الشَّرعية... ولو شُرط ذلك لفات معظم الأحكام في حقِّ العلماء والعوامّ."(٢)

---

(١) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٤٤ - ٢٤٥.

(٢) ابن عبد السّلام، عزّ الدّين أبو محمد عبد العزيز. **شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال**، تحقيق: إياد خالد الطبّاع، بيروت ودمشق: دار الفكر المعاصر ودار الفكر، ٢٠٠٠م، ص٤٧٣.

ويقـول الشـاطبي: "الحكـم بغلبـة الظـنِّ أصـلٌ فـي الأحـكام،"[١] ومـن تعريفـات الاجتهـاد أنّـه: "اسـتفراغ الفقيـه الوسـع ليحصـل لـه ظـنٌّ بحكم شرعي..."[٢]

ويسـاعد عليـه أيضـاً أنّ المؤاخـذة بالخطـأ مرفوعـةٌ حيـن يبـذل المتأهِّـل للاجتهـاد وسـعه فـي درك الحكـم الشّـرعي الصّحيـح، ومرفوعـةٌ حيـن يبـذل المقلِّـد وسعه في اختيـار مفتيه الأديـن والأعلـم، والأصـل في هـذا قولـه ﷺ: "إذا حكـم الحاكـم فاجتهـد ثـمّ أصـاب فلـه أجـران، وإذا حكـم فاجتهـد ثـمّ أخطـأ فلـه أجـر."[٣]

ويسـاعد كذلـك علـى الثقـة فـي أهـل الاجتهـاد أنّ الله تكفّـل بحفـظ الدِّيـن، وحفـظ الدِّيـن لا يتـمّ بحفـظ الذِّكـر مـن حيـث هـو مكتـوبٌ بيـن دفّتـي المصحـف فقـط، بـل أيضـاً بحفـظ بيانـه حيـث يفتقـر إلـى بيـان، والبيـان لـم تتكفّـل بـه السـنة وحدهـا، بـل وُكل كثيـرٌ منـه إلـى المُبيِّنيـن مـن أهـل العلـم، كمـا قـال ابـن عاشـور: "ولقـد يُعـدّ ممّـا يناسـب عمـوم الشّـريعة أنّهـا أوكلـت أمـوراً كثيـرةً لاجتهـاد علمائهـا..."[٤] والـذي تكفّلـت بـه السـنّة يُحتـاج فـي نقلـه وشـرحه علـى وجهـه إلـى هـؤلاء المُبَيِّنيـن أيضـاً، وهـذا مصـداق قولـه تعالـى: ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتُۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ [العنكبوت: ٤٩]، وقولـه ﷺ: "إنّ الله يبعـث لهـذه الأمّـة علـى رأس كلِّ مائـة سـنة مـن يجـدِّد لهـا دينهـا،"[٥] وقولـه:

---

(١) الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج٢، ص١٤٣.

(٢) الجرجاني، **التعريفات**، مرجع سابق، ص١٠.

(٣) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، حديث رقم ٧٣٥٢، ج٩، ص١٠٨.

(٤) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٣٢٤.

(٥) أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: الملاحم، باب: ما يُذكر في قرن المائة، حديث رقم ٤٢٩١، ج٤، ص١٠٩. قال الألباني: "صحيح." انظر:
- الألباني، **الجامع الصّغير وزيادته**، مرجع سابق، حديث رقم ١٨٧٤، ج١، ص٣٨٢.

"يحمل هذا العلم من كلّ خَلَفٍ عدولُه، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين."(١)

وإذا كان بيانُ المبيِّنين لا ينفذ بغير الثقة فيهم، والرّكون إليهم، مع ما سلف بيانه من اتصاف الكلِّيات بخاصة الحاكمية والهيمنة التشريعية على فنون الاجتهاد والبيان، فقد ظهر وجه الرّبط بينها وبين الثقة في الحاسّة التشريعية للعالِم، وهو مقتل الرمية قد أصبناه.

والمغزى: أنّ التخوّف من الاجتهاد الذي مِرْآته كلِّيات الشّريعة، بسبب عرضته للخطأ، لا يسلبه المصداقية والشّرعية؛ إذ لا عصمة في الاجتهاد مهما كان سبيله، وإذا أُعطيت القوسُ باريها، والسِّهام راميها، فبحث المسوِّغات هذا؛ يوجب ترجيح الإقدام على الإحجام، والثقة على الرِّيبة، والتصويب على التخطئة.

ثانياً: مكانة الكلّيات التشريعية في الكتاب والسنة وفقه الصّحابة رضي الله عنهم

١- مكانة الكلّيات التشريعية في القرآن الكريم:

تتراءى مكانة الكلّيات التشريعية في كتاب الله للنّاظر فيه من خلال ما يطغى عليه من صفة الكلّية التي انْتَسَجها في تقرير الأحكام، وتوشّح بها أسلوبه البياني حيث تواضعت النصوص على مجامع المعاني، ورَسَت على زُباد الأهداف ولُباب المرامي، وانصرفت عنايته تلقاء القواعد والأصول وكُبَر الآساس والمباني، من غير تعرُّض للكيفيات والجزئيات والتفصيلات، إلاّ في مواقعَ معدودة متعلِّقة بأمور ثابتة مستقرّة، لا تتبدّل عبر الزّمان والمكان، كنظام الأسرة، وقواعد الإرث،

(١) السيوطي، جلال الدِّين عبد الرّحمن بن أبي بكر. **جامع الأحاديث: الجامع الصغير وزوائده والجامع الكبير**، جمع وترتيب: عبّاس أحمد صقر وأحمد عبد الجواد، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤م، حديث رقم ٢٨٣٨٣، ج٩، ص٢٦٦. قال السيوطي: "قال الخطيب: سُئل أحمد بن حنبل عن هذا الحديث وقيل له: كأنّه كلامٌ موضوع، قال:لا، هو صحيحٌ سمعته من غير واحد،" انظر:
- المرجع السابق، الموضع نفسه.

وقانون العقوبات، فكانت هذه المواقع بمثابة مرسى للثوابت، وقاعدة تلتقي عليها أصول النظام الشرعي العامّ.(١)

وقد أخبر النّبي ﷺ بكلّية القرآن وجامعيته عندما قال: "بُعثت بجوامع الكلم..."(٢) وذلك شاملٌ للكتاب والسنة، لا للسنة وحدها كما قد تنصرف إليه الأذهان، قال ابن حجر (توفي ٨٥٢هـ): "دخول القرآن في قوله: "بُعثت بجوامع الكلم" لا شكّ فيه... وقد ذكروا من أمثلة جوامع الكلام في القرآن قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِي ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٩]، وقوله: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَخْشَ ٱللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ﴾ [النور: ٥٢]، إلى غير ذلك."(٣)

وقال البدر العيني (توفي ٨٥٥هـ) في شرح معنى "جوامع الكلم": "قال ابن التين: جوامع الكلم: القرآن؛ لأنّه يقع فيه المعاني الكثيرة بالألفاظ القليلة، وكذلك يقع في الأحاديث النبوية الكثير من ذلك، وقال الخطابي: معناه إيجاز الكلام في إشباع المعاني، قلت: الإضافة في جوامع الكلم من إضافة الصفة إلى الموصوف، هي الكلمة الموجزة لفظاً المتسعة معنىً، يعني: يكون اللفظ قليلاً والمعنى كثيراً، وقالوا: فيه الحثّ على استخراج تلك المعاني، وتبيين تلك الدقائق المودعة فيها، وقال ابن شهاب فيما ذكره الإسماعيلي: بلغني أنّ جوامع الكلم أنّ الله تعالى يجمع له الأمور الكثيرة التي كانت تُكتب في الكتب قبله في الأمر الواحد أو الأمرين أو نحو ذلك."(٤)

---

(١) الدريني، فتحي. **دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر**، دمشق: دار قتيبة، ١٩٨٨م، ج٢، ص٦٢٢.

(٢) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الجهاد والسِّير، باب: قول النّبي ﷺ: "نُصِرتُ بالرُّعْب مسيرة شهر"، حديث رقم ٢٩٧٧، ج٤، ص٥٤.

(٣) ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن عليّ العسقلاني. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، أشرف على طبعه: محبّ الدِّين الخطيب، علق عليه: الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٩هـ، ج١٣، ص٢٤٨.

(٤) العيني، أبو محمّد محمود بن أحمد. **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.)، ج١٤، ص٢٣٥.

وذكر الأصوليون أنّ القرآن كلّي النّزعة، كما قال الشّاطبي: "تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثرُه كلِّي لا جزئي،"[1] وخصّ ابن عاشور هذه الفكرة بالإيضاح تحت عنوان: "مقصد الشّريعة: تجنّب التفريع وقت التشريع،"[2] وقد أُثرت عن أئمة أسبق من الشاطبي وابن عاشور كلماتٌ حقيقةٌ بالذِّكر، وهي تُبرز كلِّية القرآن وجامعيته، كقول الإمام الشّافعي -فيما يُحفظ عنه-: "لو لم ينزل إلى النّاس إلاّ سورة العصر لكفتهم،"[3] وقول ابن عبد السّلام: "فلو طلبتَ قتل النّملة والنّحلة لوجدته في قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ شَرّٗا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧-٨]... ولو طلبتَ سقي الكلاب لوجدته في قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ شَرّٗا يَرَهُۥ﴾، ولو طلبتَ قتل الحيّة والعقرب لوجدته في قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ شَرّٗا يَرَهُۥ﴾..."[4]

وقال ابن العربي عند تفسير آية الوضوء من سورة المائدة، وهي قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ إلى قوله: ﴿لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾ [المائدة: ٦]: "ذكر العلماء أنّ هذه الآية من أعظم آيات القرآن مسائلَ، وأكثرها أحكاماً في العبادات... ولقد قال بعض العلماء: إنّ فيها ألف مسألة، واجتمع أصحابنا بمدينة السّلام فتتبّعوها فبلّغوها ثمانمائة مسألة، ولم يقدروا أن يبلّغوها الألف،"[5] ثمّ قال: "والذي يليق الآن في هذه العجالة ممّا نحن فيه الانتداب إلى انتزاع الجليّ، وأن نتعرّض لما يسنح خاصّة من ظاهر مسائلها،"[6] فذكر اثنتين وخمسين مسألة.

---

(١) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٦٦.

(٢) ابن عاشور، **مقاصد الشّريعة**، مرجع سابق، ص٤٠١.

(٣) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٣٠، ص٤٦٤.

(٤) ابن عبد السّلام، **شجرة المعارف والأحوال**، مرجع سابق، ص٢٢٥.

(٥) ابن العربي، **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٧.

(٦) المرجع السابق، ج٢، ص٤٧.

ورجّح ابن تيمية في تفسير قوله تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ [المدثر: ٤] أنّ المقصود طهارة النفس لا طهارة الثوب الذي هو اللّباس، معتمداً في ترجيحه على كون القرآن كلّياً، خاصّة في أوالي نزوله حيث لم يكن يلتفت إلى مثل هذا التفصيل الذي هو تطهير اللّباس حتى تقرّرت القواعد، واستتبَّت الكلّيات، وهذه الآيات الأولى من سورة "المدثر" نزلت بعد آيات سورة "اقرأ"، فقال: "وقد استدلَّ كثيرٌ من المتأخّرين من أصحابنا وغيرهم على وجوب تطهير الثياب بقوله سبحانه: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ حملاً لذلك على ظاهر اللغة التي يعرفونها... لكنّ جماهير السّلف فسّروا هذه الآية بأنّ المراد: زكِّ نفسَك، وأصلح عملك، قالوا: وكنّى بطهارة الثياب عن طهارة صاحبها من الأرجاس والآثام... ثمّ هذه الطهارة من فروع الشّريعة وتتمّاتها؛ فلا تُفرض إلاّ بعد استقرار الأصول والقواعد كسائر فروع الشّريعة؛ إذ ذاك لم تكن قد فُرضت الأصول والقواعد، ثمّ إنّ الاهتمام في أوّل الأمر بجُمل الشرائع وكلّياتها دون الواحد من تفاصيلها والجزء من جزئياتها هو المعروف من طريقة القرآن، وهو الواجب في الحكمة... وإذا حملت الآية على الطهارة من الرجس والإثم والكذب والغدر والخيانة والفواحش كانت قاعدة عظيمة من قواعد الشريعة."(١) وقد ذكرتُ في مطلع الفصل الأوّل من الآيات الكلّيات أمثلة كافية.

ويدلّ على المكانة السّامقة للكلّيات التشريعية في القرآن -زيادةً على صوغ الأحكام في قالبٍ كلّي- قَرْنُه إيّاها بالعلل الكلّية التي هي المقاصد والغايات الكبرى، وهو "التعليل" المبحوث في كتب المقاصديين بوفرة، فأكتفي بالإحالة عليها بتّاً لأحبولة الاجترار، فيُنظر الفصل الأوّل من الباب الأوّل من كتاب تعليل الأحكام للشيخ شلبي، وهو بعنوان: "مسلك القرآن في التعليل."(٢)

---

(١) ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **شرح العمدة**، "العمدة: متن في الفقه لابن قدامة"، تحقيق: خالد بن علي بن محمد المشيقيح، الرّياض: دار العاصمة، ١٩٩٧م، ج٢، ص٤٠٤-٤٠٥.

(٢) شلبي، **تعليل الأحكام**، مرجع سابق، ص١٤ - ٢٢.

٢- مكانة الكلّيات التشريعية في السنة النبوية:

إنّ السنّة النبوية باضطلاعها بتصاريف الشّرح والبيان، وانتصبت لاستنزال كلّيات القرآن على الوقائع الشّاخصة في عصر التنزيل، آخذةً إبّان ذلك محتفّات القرائن والأحوال، وعوارض الزّمان والمكان، وخصوصيات الأفراد والجماعات بالحسبان، فهي أقلُّ كلِّيةً من القرآن الكريم، لكنّها مع ذلك عُنيت بالأسلوب "الكلّي" في تقرير الأحكام وتعليلها، حرصاً على الثبات والاطّراد واستغراق الزّمان والمكان، وهوما يكفل للشّريعة البقاء والخلود والصّلوح الأبدي من غير انقطاع.

وفي هذا يقول ابن تيمية: "إنّ الله تعالى بعث محمَّداً ﷺ بجوامع الكلم، فيتكلَّم بالكلمة الجامعة العامّة التي هي قضية كلِّية، وقاعدة عامّة، تتناول أنواعاً كثيرة، وتلك الأنواع تتناول أعياناً لا تُحصى، فبهذا الوجه تكون النصوص محيطة بأحكام أفعال العباد."(١)

ويظهر حرص النبي ﷺ على الأسلوب الكلي إبّان تقرير الأحكام ومقاصدها في أمور منها:

أ- نهي النبي ﷺ عن كتابة ما سوى القرآن:

وذلك في قوله ﷺ: "لا تكتبوا عنّي، ومن كتب عنّي غير القرآن فليمْحُه..."(٢)

وقد تأوّل العلماء النهي عن كتابة الحديث مع ما ثبت من الإذن في الكتابة في حالات أخرى تأويلات عديدة،(٣) منها ما ذكره ابن عاشور قائلاً: "وما كان

---

(١) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج١٩، ص٢٨٠.

(٢) مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الزّهد والرقائق، باب: التثبّت في الحديث وحكم كتابة العلم، حديث رقم ٣٠٠٤، ج٤، ص٢٢٩٨.

(٣) ابن حجر، **فتح الباري**، مرجع سابق، ج١، ص٢٠٨. وانظر أيضاً:
- النووي، أبو زكريا محيي الدّين يحيى بن شرف. **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجّاج**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ، مج٩، ج١٨، ص١٢٩ - ١٣٠.

من التشريعات جزئياً -وهي قضايا الأعيان- يحتمل أن يُراد تعميمه، ويحتمل أن يُراد تخصيصه، ولعلّ هذا النوع هو الذي نهى رسول الله عن كتابته... خشية أن تُتخذ الجزئيات الخاصّة كلّيات عامّة،"[1] وقال: "وإلى هذا يرجع ما قدّمنا عن نهي الرّسول ﷺ أن يكتبوا عنه غير القرآن خشية التباس التشريع العامّ بالتشريع الخاصّ،"[2] وقال: "وقد كان النّبي ﷺ نهى عن أن يكتبوا عنه غير القرآن، لأنّه كان يقول أقوالاً، ويعامل النّاس معاملةً هي أثر أحوالٍ خاصّة، قد يظنّ النّاقلون أنّها صالحةٌ للاطّراد."[3]

ب- نهي النبي ﷺ أصحابه عن كثرة السؤال:

- كما في البخاري أنّه ﷺ: "كان ينهى عن قيل وقال، وكثرة السّؤال، وإضاعة المال..."[4]

- وكما في قوله ﷺ: "إنّ أعظم المسلمين جُرماً من سأل عن شيء لم يُحرَّم، فحُرِّم من أجل مسألته."[5]

- وقوله ﷺ: "دعوني ما تركتكم، إنّما هلك من كان قبلكم بسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم،"[6] وهذا يشير إلى ما كان من بني إسرائيل حين أُمروا بذبح بقرة بالتنكير؛ أي: أيَّ بقرة، فشدّدوا في طلب أوصافها فشدّد الله عليهم حتى

(١) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٣٢١.

(٢) المرجع السابق، ص٣٢٤.

(٣) المرجع السابق، ص٣٢٧.

(٤) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: ما يُكره من كثرة السّؤال...، حديث رقم ٧٢٩٢، ج٩، ص٩٥.

(٥) المرجع السابق، كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: ما يُكره من كثرة السّؤال...، حديث رقم ٧٢٨٩، ج٩، ص٩٥.

(٦) المرجع السابق، كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، حديث رقم ٧٢٨٨، ج٩، ص٩٤.

لم يجدوها إلاّ عند رجل ليس له غيرها، فطلب ملء إهابها ذهباً. فتلقِّيهم الأمر بكثرة السّؤال دلّ "على ضعف الفهم للشّريعة، وعلى تطلّب أشياء لا ينبغي أن يُظنّ اهتمام التشريع بها."(١)

ت- أجوبة النبي ﷺ عن أسئلة الصّحابة بجُمَلٍ كلِّية غير مغرقة في الكيفيات والتفصيلات:

- كما في حديث عائشة رضي الله عنها أنّ امرأةً سألت النبي ﷺ عن غسلها من المحيض، فأمرها كيف تغتسل، قال: "خذي فِرْصَةً من مِسْك(٢) فتطهّري بها"، قالت: كيف أتطهّر؟ قال: "تطهّري بها"، قالت: كيف؟ قال: "سبحان الله! تطهّري."(٣)

- وسُئل عن التوضُّؤ من بئر بُضاعة، وهي بئر يُطْرح فيها الحِيَضُ ولحم الكلاب والنَّتْن، فأجاب بقاعدة عامّة وهي قوله: "الماء طهورٌ لا ينجِّسه شيء؛"(٤) أي: ما لم يتغيّر.

- وفي المناسك جاء رجلٌ يسأله فقال: لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح، فقال: "اذبح ولا حرج"، فجاء آخر فقال: لم أشعر فنحرت قبل أن أرمي، قال: "ارم ولا حرج"، فما سُئل النبي ﷺ عن شيء قُدِّم ولا أُخِّر إلاّ قال: "افعل ولا حرج."(٥)

---

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١، ص٥٢٩.

(٢) أي: قطعةً من صوف أو قطن معطّرة بالمسك.

(٣) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الحيض، باب: دلك المرأة نفسها إذا تطهّرت من المحيض...، حديث رقم ٣١٤، ج١، ص٧٠.

(٤) أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: الطهارة، باب: ما جاء في بئر بُضَاعة، حديث رقم ٦٦، ج١، ص١٧. قال الألباني: "صحيح." انظر:
- الألباني، **صحيح أبي داود**، مرجع سابق، حديث رقم ٦٠، ج١، ص١١٥.

(٥) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الحجّ، باب: الفتيا على الدابّة عند الجمرة، حديث رقم ١٧٣٦، ج٢، ص١٧٥.

- وافتقد النّاس آلة الذّبح "المُدَى"، فسألوا رسول الله عن الذّبح بالقصب، فأجاب بقاعدة كلّية قائلاً: "ما أنهر الدّم، وذُكر اسم الله؛ فكُلْ..."[1]

- وفي قصّة اشتجار سعد بن أبي وقّاص وعبد بن زمعة في ابن وليدة زمعة، قال سعد: ابن أخي عهِد إليّ فيه، وقال عبد بن زمعة: أخي وابن وليدة أبي، وُلد على فراشه، فتساوقا إلى النّبي ﷺ... فقال رسول الله ﷺ: "هو لك يا عبد بن زمعة"، ثمّ أصَّل الحُكم الكلِّي فقال: "الولد للفراش وللعاهر الحجر."[2]

- وابتاع رجلٌ ثمر حائط في زمان رسول الله ﷺ، فعالجه وقام فيه حتّى تبيَّن له النّقصان، فسأل ربَّ الحائط أن يضع له، أو أن يقيله، فحلف أن لا يفعل، فذهبت أمّ المشتري إلى رسول الله ﷺ فذكرت ذلك له، فقال رسول الله ﷺ: "تَألّى أن لا يفعل خيراً"، فسمع بذلك ربُّ الحائط؛ فأتى رسولَ الله ﷺ؛ فقال: يا رسول الله هو له"[3]، وفعل الخير أصلٌ كلّي.

ث- تعريف النبي ﷺ الصّحابة رضي الله عنهم بالكلّيات وتدريبهم على التفريع منها:

ومن ذلك قوله في حديث جبريل في الإسلام، والإيمان، والإحسان على إثر انصراف جبريل: "إنّه جبريل أتاكم يعلِّمكم دينكم،"[4] قال القرطبي: "وقوله: أتاكم يعلِّمكم دينَكم؛ أي: قواعد دينكم، أو كلِّيات دينكم."[5]

---

(١) المرجع السابق، كتاب الذّبائح والصّيد، باب ما أنهر الدّم من القصب والمروة والحديد، حديث رقم ٥٥٠٣، ج٧، ص٩٢.

(٢) المرجع السابق، كتاب الفرائض، باب الولد للفراش حرّةً كانت أو أمة، حديث رقم ٦٧٤٩، ج٨، ص١٥٣.

(٣) مالك، **الموطّأ**، مرجع سابق، كتاب: البيوع، باب: الجائحة في بيع الثِّمار والزّرع، حديث رقم ١٢٨٦، ج٢، ص٦٢١.

(٤) مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الإيمان، باب: معرفة الإيمان والإسلام والقدر وعلامة السّاعة، حديث رقم ٨، ج١، ص٣٦.

(٥) القرطبي، **المُفْهِم**، مرجع سابق، ج١، ص١٥٢.

وحينما سُئل ﷺ عن زكاة الحُمُر قال: "ما أُنزل عليّ فيها شيءٌ إلاّ هذه الآية الجامعة الفاذّة: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧-٨]."(١)

وهي آيةٌ كلّية، تتضمّن فعل الخير عموماً، ومن جملته الزّكاة، فنبّه بهذا إلى الاستدلال بالكلّي على مشمولاته الجزئية قريبةً كانت أو بعيدة.

وعن عمرو بن العاص رضي الله عنه قال: احتلمتُ في ليلة باردة في غزوة ذات السّلاسل، فأشفقتُ إن اغتسلتُ أن أهلِك، فتيمَّمتُ ثمّ صلَّيت بأصحابي الصّبح، فذكروا ذلك للنبي ﷺ فقال: "يا عمرو؛ صلَّيتَ بأصحابك وأنت جُنُب؟"، فأخبرته بالذي منعني من الاغتسال، وقلت: إنّي سمعت الله يقول: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩]، فضحك رسول الله ﷺ ولم يقل شيئاً."(٢)

فاستدلال عمرو رضي الله عنه كان بكلّية حفظ النفس، والنبي ﷺ أقرّه على استدلاله واجتهاده.

وفي حادثة صلاة العصر في بني قريظة، قال النبي ﷺ يوم الأحزاب: "لا يُصَلِّيَنّ أحدٌ العصر إلاّ في بني قريظة"، فأدرك بعضَهم العصرُ في الطّريق، فقال بعضهم: "لا نُصَلِّي حتَّى نأتيها"، وقال بعضهم: "بل نُصلِّي، لم يُرد منّا ذلك"، فذُكِر ذلك للنّبي ﷺ فلم يُعنِّف واحداً منهم.(٣)

ذكر غير واحد من العلماء أنّ الصّواب كان مع الطائفة التي صلّت الصّلاة في وقتها، كما قال ابن تيمية: "فالذين صلّوا في الطريق كانوا أصوب فعلاً."(٤)

---

(١) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: المساقاة، باب: شرب النّاس والدوابّ من الأنهار، حديث رقم ٢٣٧١، ج٣، ص١١٣.

(٢) أبو داوود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: الطهارة، باب: إذا خاف الجُنُب البرد أيتيمّم؟ حديث رقم ٣٣٤، ج١، ص٩٢. قال الألباني: "صحيح." انظر:
- الألباني، **صحيح أبي داود**، مرجع سابق، حديث رقم ٣٦١، ج٢، ص١٥٤.

(٣) سبق تخريجه: ص٢٢٦، هامش (١).

(٤) ابن تيمية، **رفع الملام**، مرجع سابق، ص٣٩، وانظر أيضاً:
- ابن القيم، أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر. **زاد المعاد في هدي خير العباد**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعبد القادر الأرنؤوط، بيروت: مؤسّسة الرّسالة، ١٩٩٨م، ج٣، ص١١٩.

والمستند الذي ارتكز عليه المصلّون في الطريق هو كلّية "المحافظة على الصّلاة في وقتها"، وبخاصة صلاة العصر التي هي الصلاة الوسطى، فحملوا هذا الأمر العارض على وجهٍ لا يخرم اطّراد الكلّية وثباتها وعمومها، فكان فعلهم أصوب، أمّا فعل الآخرين فتأوّل العلماء سكوت النبي ﷺ عنه عذراً لا تصويباً، كما قال ابن عاشور في سياق حديثه عن ضرورة اعتبار المقاصد في استنباط الأحكام: "ودليله من الشّريعة تصويب النبي ﷺ لمن فهم المقصد، فبادر بتقديم الصّلاة مع أنّه مخالفٌ مدلول لفظ النهي، وإن كان عَذَر الفريق الآخر بمدلول اللفظ، فليس عذرُه إيّاه تصويباً، بل عذراً."(١)

هذه الشّواهد تدلّ دلالةً واضحةً على قصد النّبي ﷺ إلى إرساء المبادئ والقواعد والكلّيات، ثمّ تَرْك إلحاق الجزئيات اللامتناهية بتلك الكلّيات إلى أنظار المجتهدين، وأيضاً المكلّفين. وقد صرّح الدهلوي بهذا المعنى فقال بعد أن ذكر أنّ النبي ﷺ بيّن وجوه البرّ، وضبط أركانها وشروطها: "وكلّما سُئل عن أحكامٍ جزئيةٍ تتعلّق بتلك الأركان والشّروط وغيرها، أحالها على ما يفهمون في نفوسهم من الألفاظ المستعملة، وأرشدهم إلى ردّ الجزئيات نحو الكلّيات، ولم يزد على ذلك، اللهمّ إلاّ في مسائل قليلة لأسباب طارئة من لجاج القوم."(٢)

وأذكر الآن نزراً من أمثلة الكلّيات التشريعية الواردة في السنة، وهي:

- كلّية "التوحيد والتعبّد" "حفظ الدِّين" في قوله ﷺ: "يا معاذ، أتدري ما حقّ الله على العباد؟"، قال: الله ورسوله أعلم، قال: "أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً. أتدري ما حقّهم عليه؟"، قال: الله ورسوله أعلم، قال: "أن لا يعذّبهم."(٣).

---

(١) ابن عاشور، **أليس الصّبح بقريب**، مرجع سابق، ص١٧٣.

(٢) الدهلوي، **عقد الجِيد**، مرجع سابق، ص١٠.

(٣) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: التوحيد، باب: ما جاء في دعاء النبي ﷺ أُمّته إلى توحيد الله تبارك وتعالى، حديث رقم ٧٣٧٣، ج٩، ص١١٤.

- كلّية "عصمة الدّم" في قوله ﷺ: "لا يحِلُّ دمُ امرئٍ مسلمٍ يشهد أن لا إله إلاّ الله، وأنّي رسول الله، إلاّ بإحدى ثلاث: النّفس بالنّفس، الثيِّبُ الزّاني، والمارق من دينه التّارك للجماعة."[1]

- كلّية "حفظ العقل" في قوله ﷺ: "كلُّ مُسْكر خمر، وكلّ خمر حرام."[2]

- كلّية "حفظ النّسل" في قوله ﷺ: "تزوّجوا الودود الولود؛ فإنّي مُكاثِرٌ بكم الأمم."[3]

- كلّية "حفظ النّسب" في قوله ﷺ: "الولد للفراش، وللعاهر الحجر."[4]

- كلّية "حفظ المال" في نهيه ﷺ: "عن... إضاعة المال."[5]

- كلّية "العدل" في قوله ﷺ: "المقسطون عند الله يوم القيامة على منابر من نور عن يمين الرَّحْمن عز وجل، وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما وَلُوا."[6]

- كلّية "الإحسان" في قوله ﷺ: "إنّ الله كتب الإحسان على كلّ شيء."[7]

---

(١) المرجع السابق، كتاب: الدِّيات، باب: قول الله تعالى: ﴿أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ وَٱلۡعَيۡنَ بِٱلۡعَيۡنِ وَٱلۡأَنفَ بِٱلۡأَنفِ وَٱلۡأُذُنَ بِٱلۡأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلۡجُرُوحَ قِصَاصٌ...﴾ [المائدة: ٤٥]، حديث رقم ٦٨٧٨، ج٩، ص٥.

(٢) مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الأشربة، باب: بيان أنّ كلّ مسكر خمر، وأنّ كلّ خمر حرام، حديث رقم ٢٠٠٣، ج٣، ص١٥٨٧.

(٣) أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: النّكاح، باب: النهي عن تزويج من لم يلد من النّساء، حديث رقم ٢٠٥٠، ج٢، ص٢٢٠. قال الألباني: "إسناده حسنٌ صحيح،" انظر:
- الألباني، **صحيح أبي داود**، مرجع سابق، حديث رقم ١٧٨٩، ج٦، ص٢٩١.

(٤) سبق تخريجه: ص١٢٩، هامش (٢).

(٥) سبق تخريجه: ص٢٣٧، هامش (٤).

(٦) الشيباني، **المسند**، مرجع سابق، حديث رقم ٦٤٩٢، ج١١، ص٣٢. قال شعيب الأرنؤوط: "إسناده صحيح على شرط الشيخين." انظر:
- المرجع نفسه، الموضع نفسه.

(٧) مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الصّيد والذّبائح...، باب: الأمر بإحسان الذّبح والقتل...، حديث رقم ١٩٥٥، ج٣، ص١٥٤٨.

- كلّية "النية والقصد" في قوله ﷺ: "إنّما الأعمال بالنيات."[1]
- كلّية "يُسْر الدّين" في قوله ﷺ: "إنّ الدِّين يُسر، ولن يشادّ الدِّين أحدٌ إلاّ غلبه."[2]
- كلّية "التكليف بالمقدور" في قوله ﷺ: "اكلفوا من الأعمال ما تطيقون."[3]
- كلّية "رفع الضّرر" في قوله ﷺ: "لا ضر ولا ضرار."[4]
- كلّية "الإباحة" في قوله ﷺ: "وما سكت عنه فهو عفو."[5]
- كلّية "التوقيف" فيما شرطه التوقيف في قوله ﷺ: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ."[6]
- كلّية "المساواة بين جميع البشر" في الإنسانية في قوله ﷺ: "يا أيّها النّاس، ألا إنّ ربّكم واحد، وإنّ أباكم واحد، ألا لا فضل لعربيٍّ على عَجَميٍّ، ولا لعَجَمِّي على عربيٍّ، ولا أحمر على أسود، ولا أسود على أحمر، إلاّ بالتقوى..."[7]

---

(١) سبق تخريجه: ص٩٧، هامش (١).

(٢) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الإيمان، باب: الدِّين يُسر، حديث رقم ٣٩، ج١، ص١٦.

(٣) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الرّقاق، باب: القصد والمداومة على العمل، حديث رقم ٦٤٦٥، ج٨، ص٩٨.

(٤) سبق تخريجه: ص١٠٥، هامش (١).

(٥) أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: الأطعمة، باب: ما لم يُذكر تحريمُه، حديث رقم ٣٨٠٠، ج٣، ص٣٥٤. قال الألباني: "صحيح." انظر:
- الألباني، أبو عبد الرحمن محمّد ناصر الدّين بن الحاج نوح. **غاية المرام في تخريج أحاديث "الحلال والحرام"** للقرضاوي، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ، حديث رقم ٣٤، ج١، ص٢٨٦.

(٦) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الصّلح، باب: إذا اصطلحوا على صلح جور فالصّلح مردود، حديث رقم ٢٦٩٧، ج٣، ص١٨٤.

(٧) الشيباني، **المسند**، مرجع سابق، حديث رقم ٢٣٤٨٩، ج٣٨، ص٤٧٤. قال شعيب الأرنؤوط: "إسناده صحيح."، انظر:
- المرجع نفسه، الموضع نفسه.

- كلّية "المساواة بين المسلمين" في الحقوق والواجبات في قوله ﷺ: "المسلمون تتكافأ دماؤهم، يسعى بذمّتهم أدناهم، ويجير عليهم أقصاهم، وهم يدٌ على من سواهم..."(١)
- كلّية "المسؤولية" في قوله ﷺ: "كلّكم راع وكلّكم مسؤولٌ عن رعيته."(٢)
- كلّية "الوفاء بالعقد والشّرط" في قوله ﷺ: "المسلمون عند شروطهم."(٣)
- كلّية "البراءة من التهمة حتى تثبت البيّنة" في قوله ﷺ: "لو يُعطى النّاس بدعواهم لادَّعى ناسٌ دماء رجالٍ وأموالهم، ولكنّ اليمين على المدَّعَى عليه؛"(٤) أي: والبيِّنة على المدَّعِي.
- كلّية "استحقاق الدّخل والغلّة مقابل تحمّل الضّمان" في قوله ﷺ: "الخراج بالضّمان."(٥)

---

(١) أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: الجهاد، بابٌ: في السّرية ترد على أهل العسكر، حديث رقم ٢٧٥١، ج٣، ص٨٠. قال الألباني: "صحيح." انظر:
- الألباني، **صحيح الجامع الصغير وزيادته**، مرجع سابق، حديث رقم ٦٦٦٦، ج٢، ص١١٣١.

(٢) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الأحكام، باب: قول الله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، حديث رقم ٧١٣٨، ج٩، ص٦٢.

(٣) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الإجارة، باب: أجر السَّمْسَرة، معلَّقاً بعد ترجمة الباب، ج٣، ص٩٢. وانظر أيضاً:
- ابن حجر، **تغليق التعليق**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٨١.

(٤) مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الحدود، باب: اليمين على المدَّعَى عليه، حديث رقم ١٧١١، ج٣، ص١٣٣٦.

(٥) أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب البيوع، باب فيمن اشترى عبدا فاستعمله ثم وجد به عيباً، حديث رقم ٣٥٠٨، ج٣، ص٢٨٤. والحديث مختلف في صحّته، وقال الألباني: "حسن،" لكنّه معمولٌ به عند العلماء كما قال الطحاوي. انظر:
- الألباني، أبو عبد الرحمن محمّد ناصر الدّين بن الحاج نوح، **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٥م، حديث رقم ١٣١٥، ج٥، ص١٥٨.
- الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد. **شرح معاني الآثار**، تحقيق: محمّد زهري النّجار ومحمّد سيّد جاد الحقّ، بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٤م، حديث رقم ٥٥٥٤، ج٤، ص٢١.

وبهذا يتبيّن أنّ السنة -زيادةً على مهمّة البيان والتفصيل والتنزيل- عُنيت أيضاً بإرساء الكلّيات التشريعية، والإرشاد إلى البناء عليها، والتفريع عليها، ودرَّب النّبي ﷺ الصّحابة على ذلك تدريباً عملياً، وآتى ذلك أكلا طيِّباً نراه فيما يأتي من مكانة هذه الكلّيات عند الصّحابة ﷺ، حيث الْتَحَبُوا هذه السّبيل التي رسمها لهم رسول الله ﷺ متفقين على سلوكها، متفنّنين في استثمارها، حتى إنّ مسلكهم هذا لهو أقوى ما نحتجّ به على مكانة الكلّيات من الشّريعة.

٣- مكانة الكلّيات التشريعية في فقه الصحابة رضي الله عنهم:

ذكر غير واحد من الأئمّة أنّ استقراء سيرة الصّحابة المجتهدين -رضوان الله عليهم- يدلّنا دلالةً جازمةً أنّهم كانوا يعوِّلون أساساً على ما تلقّوه من كلّيات الشّريعة أحكاماً ومقاصد، فيجعلونها منارة كلّ اجتهادٍ يجتهدونه، ومرشداً في كلّ معتركٍ يخوضونه، فكان ذلك منهم أقوى ما تمسّك به من بعدهم في الاحتجاج لهذه المنهجية.

قال الجويني: "فإنّ أصحاب الرّسول عليه السلام ما كانوا يجرون على مراسم الجدليين من نظّار الزّمان في تعيين أصلٍ والاعتناء بالاستنباط منه، وتكلُّف تحريرٍ على الرّسم المعروف المألوف في قبيله، وإنّما كانوا يرسلون الأحكام، ويعقلونها في مجالس الاشتوار بالمصالح الكلّية."(١)

وقال الغزالي: "وأمّا الصّحابة لم يكثر بحثُهم، ولم يطل في الفروع نظرُهم، وليس هذا منّا طعناً فيهم، ولا تشبيباً بالطّعن، فإنّهم اشتغلوا بتقعيد القواعد، وضبط أركان الشّريعة، وتأسيس كلّياتها، ولم يصوِّروا المسائل تقديراً، ولم يبوِّبوا الأبواب تطويلاً وتكثيراً، ولكنّهم كانوا يجيبون عن الوقائع مكتفين بها."(٢)

وتحسَّس الشاطبي تلقّي بعض النّاس لكتابه "الموافقات" بالإنكار؛ فتحجّج بمنهج الصحابة ومن بعدهم من السّلف قائلاً: "... فإنّه بحمد الله أمرٌ قرّرته

(١) الجويني، **البرهان**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٢٨.

(٢) الغزالي، **المنخول**، مرجع سابق، ص٦٠٧.

الآيات والأخبار، وشدّ معاقده السّلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأحبار، وشيّد أركانه أنظار النظار، وإذا وضح السّبيل لم يجب الإنكار، ووجب قبول ما حواه والاعتبار، بصحّة ما أبداه والإقرار،"[1] وقال مصلّياً على رسول الله وعلى آله وصحبه: "صلّى الله عليه وسلّم، وعلى آله وأصحابه الذين عرفوا مقاصد الشّريعة فحصّلوها، وأسّسوا قواعدها وأصّلوها، وجالت أفكارهم في آياتها، وأعملوا الجدّ في تحقيق مباديها وغاياتها."[2]

وجعل العلاّمة ابن عاشور طريقة الصّحابة مسلكاً من مسالك التعرّف على مقاصد الشّريعة، لا من حيث انفراد الواحد منهم بتلك الطريقة، لكن من حيث إجماعهم على اعتبارها كما دلّت على ذلك أقوالهم وفتاويهم، فقال: "مناط الحجّة لنا بأقوالهم أنّها دالّة على أنّ مقاصد الشّريعة على الجملة واجبة الاعتبار، وأنّ أقوالهم أيضاً لما تكاثرت قد أنبأتنا بأنّهم كانوا يتقصّون بالاستقراء مقاصد الشّريعة من التشريع."[3]

وتكمن القوّة الدّامغة في منهج الصّحابة في الاجتهاد على ضوء الكلّيات في أمرين هما:

الأوّل: إجماعهم على إيقاع الكلّيات التشريعية في موقع الهيمنة.

معلومٌ أنّ الإجماع هو أقوى الأدلّة، فهو مقدَّمٌ على الكتاب والسنة في القوّة، كما قال ابن تيمية: "والإجماع أعظم الحُجَج،"[4] لأنّ النص من الكتاب والسنّة ربّما اختُلف في فهمه، أو في ثبوته، والإجماع يقطع كلَّ ذلك، وإجماع الصّحابة أقوى الإجماعات لإمكان وقوعه، وإمكان العلم بوقوعه؛ إذ الصّحابة معدودون، والمجتهدون منهم معروفون، ولهذا لم

(١) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص٢٥.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص٢١.

(٣) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٩٧.

(٤) ابن تيمية، **رفع الملام**، مرجع سابق، ص٣٣.

يتفق العلماء على إجماع إلاّ إجماع الصحابة؛[1] إذ من العلماء من يرى أنّ الاطّلاع على إجماع غيرٍ الصّحابة متعذِّر كما ذكر ابن تيمية،[2] وكما هو مذهب ابن حزم،[3] وغيره.[4]

وقد أجمع الصّحابة أنّ الكلّيات التشريعية هي محكمات الدّين، وأصول التشريع، ومبادئ التفريع، قال الدكتور السنوسي: "ولعلّ من الصّواب القول بأنّ اجتهاداتهم وفتاويهم بالرّأي ترجع كلّها إلى المعاني العامّة التي تقوم على فكرة العدل والمصلحة، وإن اختلفت أودية الرأي بين تأويل واستحسان واستصلاح وسدّ ذرائع وغير ذلك، ومنشأ ذلك أنّ تلك المعاني كانت في اعتبارهم بمثابة القواعد العامّة للشريعة، وإن لم تضبطها الصّياغة، ولا جمعت مضامينها الحدود والرّسوم."[5]

وقال ابن القيم: "وقد كانت الصّحابة أفهم الأمّة لمراد نبيِّها وأتبع له، وإنّما كانوا يدندنون حول معرفة مراده ومقصوده."[6]

وسيظهر ذلك فيما يأتي من أمثلة على فتاويهم.

والثاني: كونهم أفهم الأمّة للشّريعة.

وهذا مُدرَكٌ لا تجد إماماً من أئمة الدّين إلاّ وقد اعتبره، وبنى عليه فقهه، فالإمام أبو حنيفة جعل في منهج اجتهاده إن لم يجد دليلاً من الكتاب أو السنة الأخذ بأقوال الصحابة فلا يخرج عنها إلى غيرها إلا إذا لم يكن لهم في المسألة قولٌ بأن جدّت بعدهم، حيث قال: "فإذا لم أجد كتاب الله، ولا سنة

(١) أبو زهرة، **أصول الفقه**، مرجع سابق، ص٢٠٢.

(٢) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج١١، ص٣٤١.

(٣) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج٤، ص١٤٩ - ١٥٠.

(٤) الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٦، ص٣٨٢ - ٣٨٤.

(٥) السنوسي، **الاجتهاد بالرأي**، مرجع سابق، ص١٦٦.

(٦) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج١، ص١٦٨.

رسول الله ﷺ أخذت بقول أصحابه من شئت، وأدع من شئت، ثمّ لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم..."[1]

والإمام مالك جعل من أصوله عمل أهل المدينة، وما ذلك إلاّ لوراثتهم علم النّبوة عن الصّحابة، كما ذكر في رسالته إلى الليث بن سعد، فقال: "فإنّما النّاس تبعٌ لأهل المدينة... فإذا كان الأمر بالمدينة ظاهراً معمولاً به، لم أر لأحد خلافه للذي في أيديهم من تلك الوراثة التي لا يجوز لأحد انتحالها ولا ادعاؤها."[2]

والإمام الشّافعي يقول: "أصحاب رسول الله ﷺ في الدِّين في موضع إمامة، أخذنا بأقوالهم، وكان اتِّباعهم أولى بنا من اتّباع من بعدهم،"[3] وهلمّ جرّا.

وقال ابن القيّم: "ليس مثل الصّحابة أحد: والمقصود أنّ أحداً ممّن بعدهم لا يساويهم في رأيهم، وكيف يساويهم وقد كان أحدهم يرى الرأي فينزل القرآن بموافقته... وحقيقٌ بمن كانت آراؤهم بهذه المنزلة أن يكون رأيهم لنا خيراً من رأينا لأنفسنا، وكيف لا وهو الرّأي الصّادر من قلوب ممتلئة نوراً وإيماناً وحكمةً وعلماً ومعرفةً وفهماً عن الله ورسوله ونصيحةً للأمّة، وقلوبُهم على قلب نبيِّهم، ولا واسطة بينهم وبينه، وهم ينقلون العلم والإيمان من مشكاة النّبوة غضّاً طريّاً لم يَشُبْه إشكال، ولم يَشُبْه خلاف، ولم تدنِّسه معارضة..."[4]

وعليه؛ فلنذكر نماذج من فتاوى كبار الصّحابة وفقهائهم، ولننظر كيف اتّخذوا من كلّيات الشّريعة موئلاً ومرجعاً أساسياً:

---

(١) أبو زهرة، **أبو حنيفة**، مرجع سابق، ص٩٣.

(٢) عياض، القاضي أبو الفضل ابن موسى اليحصبي. **ترتيب المدارك وتقريب المسالك**، تحقيق: ابن تاويت الطنجي وآخرين، المحمدية: مطبعة فضالة، ١٩٦٥م، ج١، ص٤١.

(٣) الشافعي، محمّد بن إدريس. **الأمّ**، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطّلب، القاهرة: دار الوفاء، ٢٠٠١م، ج٨، ص٧٦٤.

(٤) ابن القيم، **إعلام الموقّعين**، مرجع سابق، ج١، ص٦٤ – ٦٥.

أ- نماذج من فقه أبي بكر ﷺ:

- موقفه في الردّة، وهو أقوى موقف اشتهر به أبو بكر ﷺ، وقد تردّد فيه بعض الصّحابة ﷺ، ومنهم عمر ﷺ قائلاً: كيف تقاتل النّاس وقد قال رسول الله ﷺ: "أُمرت أن أقاتل النّاس حتّى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قالها فقد عصم منّي ماله ونفسه إلاّ بحقّه، وحسابه على الله"؟ قال أبو بكر: "والله لأقاتلنّ من فرّق بين الصّلاة والزّكاة، فإنّ الزّكاة حقّ المال، والله لو منعوني عَنَاقاً كانوا يؤدّونها إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعها"، قال عمر: "فوالله ما هو إلاّ أن رأيت أن قد شرح الله صدر أبي بكر ﷺ؛ فعرفت أنّه الحقّ."(١)

فاعتماد أبي بكر ﷺ كان على اعتبار "الزّكاة" كلّيةً من كلّيات الشريعة، وقاعدة من قواعدها، وركناً من أركان الدّين، وذلك حقٌّ من حقوق "لا إله إلا الله"، إذا استهين به، لم تلبث بقية الأركان أن تُنقض عروةً عروة.

وقد بوَّب الإمام مسلم لهذا الحديث فقال: "باب الأمر بقتال النّاس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمّد رسول الله... وقتال من منع الزّكاة أو غيرها من حقوق الإسلام، واهتمام الإمام بشعائر الإسلام."(٢)

- رأيه في السَّلَب، فقد اجتهد بالرأي في حضرة رسول الله ﷺ في قصّة أبي قتادة ﷺ التي يرويها فيقول: خرجنا مع رسول الله ﷺ عام حُنين، فلمّا التقينا كانت للمسلمين جولة، فرأيت رجلاً من المشركين علا رجلاً من المسلمين، فاستدرتُ حتى أتيته من ورائه، حتّى ضربته بالسّيف على حبل عاتقه، وأقبل عليَّ فضمّني ضمَّة وجدتُ منها ريح الموت، ثمّ أدركه

---

(١) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الزّكاة، باب: وجوب الزّكاة، حديث رقم ١٣٩٩، وحديث رقم ١٤٠٠، ج٢، ص١٠٥.

(٢) مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الإيمان، باب: الأمر بقتال النّاس حتّى يقولوا لا إله إلّا الله محمّد رسول الله... وقتال من منع الزّكاة أو غيرها من حقوق الإسلام واهتمام الإمام بشعائر الإسلام، ج١، ص٥١.

الموت فأرسلني، فلحقتُ عمر بن الخطاب فقال: ما للنّاس؟ فقلتُ: أمر الله، ثمّ إنّ الناس رجعوا، وجلس النبي ﷺ فقال: "من قتل قتيلاً له عليه بيّنة فله سَلَبُه"، فقمت فقلت: من يشهد لي؟ ثمّ جلست، ثمّ قال مثل ذلك، فقمت فقلت: من يشهد لي؟ ثمّ جلست، ثمّ قال ذلك الثالثة، فقمتُ، فقال رسول الله ﷺ: "ما لك يا أبا قتادة؟"، فقصصتُ عليه القصّة، فقال رجلٌ من القوم: صدق يا رسول الله، سَلَبُ ذلك القتيل عندي، فأَرْضِه من حقِّه،[1] فقال أبو بكر رضي الله عنه: "لا ها الله،[2] إذاً لا يَعْمِد إلى أَسَد من أُسْد الله، يقاتل عن الله وعن رسوله فيعطيك سلَبه"، فقال النّبي ﷺ: "صدق فأعطه إيّاه"، فأعطاني، فبعتُ الدِّرع، فابتعتُ به مَخْرَفاً[3] في بني سلمة، فإنّه لأوّل مالٍ تأثّلته[4] في الإسلام.[5]

فحال أبو بكر رضي الله عنه دون تمكين الرّجل من سَلَب قتيلٍ لم يقتله هو، وإنّما قتله أبو قتادة، مُعمِلاً كلِّيةً من كلّيات الشّريعة، وهي: "حفظ الحقوق لأصحابها" وبخاصة من كان من أهل الجهاد والذبّ عن دين الله عز وجل، فأقرّه النبي ﷺ على ذلك.

ب- نماذج من فقه عمر رضي الله عنه:

- رأيه في جمع القرآن، عندما قُتل القُرّاء يوم اليمامة، وكان القرآن مكتوباً مفرّقاً في الرّقاع والأكتاف والعُسُب، ومحفوظاً في صدور الرّجال، فأتى عمر رضي الله عنه أبا بكر رضي الله عنه فقال: "إنّ القتل قد اسْتَحرَّ يوم

(١) يقصد هذا الرّجل: أن يُرضي النبيُ ﷺ أبا قتادة بشيء يعطيه إياه من الغنائم، ويحتفظ هو بسَلَب القتيل الذي قتله أبو قتادة.

(٢) أي: لا والله.

(٣) أي: بستاناً.

(٤) أي: اكتسبته فكان رأس مالي.

(٥) مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب الجهاد والسِّير، باب استحقاق القاتل سَلَب القتيل، حديث رقم ١٧٥١، ج٣، ص١٣٧٠.

اليمامة بقرّاء القرآن، وإنّي أخشى أن يسْتَحرّ القتل بالقرّاء بالمواطن، فيذهب كثيرٌ من القرآن، وإنّي أرى أن تأمر بجمع القرآن"، قال أبو بكر: كيف تفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟ فقال عمر: "هذا والله خير"، فلم يزل عمر يراجعني فيه حتى شرح الله صدري لذلك، ورأيت في ذلك الذي رأى عمر.[1]

فترى أنّ عمر رضي الله عنه لم يزد في تعليل رأيه على قوله: "هذا والله خير"، وتلك كلّية من كلّيات الشريعة؛ إذ لم يرِد في جمع القرآن دليلٌ خاصّ.

قال الشاطبي: "ولم يرد نصٌّ عن النبي ﷺ بما صنعوا من ذلك، ولكنّهم رأوه مصلحةً تناسب تصرّفات الشّرع قطعاً، فإنّ ذلك راجعٌ إلى حفظ الشّريعة، والأمر بحفظها معلوم، وإلى منع الذّريعة للاختلاف في أصلها الذي هو القرآن، وقد عُلم النهي عن الاختلاف في ذلك بما لا مزيد عليه."[2]

- رأيه في جمع النّاس على التراويح، وقد كانوا يصلّونها أوزاعاً متفرّقين، يصلّي الرّجل لنفسه، ويصلّي الرّجل فيصلّي بصلاته الرّهط، فقال عمر: "إنّي أرى لو جمعتُ هؤلاء على قارئ واحد لكان أمثل"، ثمّ عزم فجمعهم على أُبيّ بن كعب، قال راوي الحديث: "ثمّ خرجتُ معه ليلةً أخرى والنّاس يصلّون بصلاة قارئهم، قال عمر: نعم البدعة هذه."[3]

وعلى غرار السّابقة علّل سيّدنا عمر رأيه بالأمثلية، وهي كلّية الخير أيضاً.

- رأيه في التسعير، فقد روى مالك أنّ عمر بن الخطاب مرّ بحاطب بن أبي بلتعة وهو يبيع زبيباً له بالسّوق، فقال له عمر بن الخطّاب: "إمّا

---

(١) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: فضائل القرآن، باب: جمع القرآن، حديث رقم ٤٩٨٦، ج٦، ص١٨٣.

(٢) الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج٢، ص١١٧.

(٣) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: صلاة التراويح، باب: فضل من قام رمضان، حديث رقم ٢٠١٠، ج٣، ص٤٥.

أن تزيد في السِّعر، وإمّا أن ترفع من سوقنا."[1] وروى البيهقي أنّ عمر حاسب نفسه، ثمّ أتى حاطباً في داره فقال له: "إنّ الذي قلتُ ليس بعزْمة منّي ولا قضاء، إنّما هو شيء أردت به الخير لأهل البلد، فحيث شئت فبع، وكيف شئت فبع."[2]

فاستدلّ عمر رضي الله عنه على التسعير بأنّه "خيرٌ لأهل البلد"؛ إذ ظنّ أنّ السِّعر الذي سعَّر به حاطب منخفضٌ عن سعر أهل السوق، وهو مضرٌّ بهم، وتلك كلِّيةٌ من الكلّيات، قل: كلّية الخير، أو المصلحة العامّة، أو رفع الضرر، أو ما إليها، فلمّا راجع رأيه لم ير مناط الضّرر متحقِّقاً فعلاً، فرجع إلى إعمال كلِّية أخرى، وهي "حرّية التصرّف في الملك"، و"حرّية التعاقد على أساس التراضي"، و"حرّية التسعير بناءً على العرض والطلب"، وهذا هو الأصل، لقوله صلى الله عليه وسلم عندما غلا السِّعر،[3] وطلب النّاس منه أن يسعِّر لهم: "إنّ الله هو المسعِّر القابض الباسط الرزّاق، وإنّي لأرجو أن ألقى الله وليس أحدٌ منكم يطالبني بمظلمة في دمٍ ولا مال،"[4] ولهذا قال العلماء في التسعير: إنّه متى فرضته الحاجة الملحّةً أو الضرورة بسببٍ مفتعل، وهو الحُكْرة والتربّص؛ جاز للإمام أن يسعِّر، وإلاّ فالأصل أن يوكل إلى العرض والطلب، قال ابن القيم: "وجماع الأمر أنّ مصلحة النّاس إذا لم تتمّ إلاّ بالتسعير؛ سعَّر عليهم

---

(١) مالك، **الموطأ**، مرجع سابق، كتاب: البيوع، باب: الحكرة والتربّص، حديث رقم ١٣٢٨، ج٢، ص٦٥١.

(٢) البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. **السنن الكبرى**، تحقيق: محمّد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م، كتاب: البيوع، باب: التسعير، حديث رقم ١١١٤٦، ج٦، ص٤٨.

(٣) أي غلاءً طبيعياً، سببه نقص العرض مقارنةً بالطلب، وليس غلاءً مفتعلاً بسبب الاحتكار.

(٤) أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: البيوع، باب: في التسعير، حديث رقم ٣٤٥١، ج٣، ص٢٧٢. قال ابن حجر: "وإسناده على شرط مسلم، وقد صحّحه ابن حبّان والترمذي." انظر:
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن عليّ العسقلاني. **التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرّافعي الكبير**، تحقيق: أبو عاصم حسن بن عبّاس بن قطب، القاهرة: مؤسّسة قرطبة، ١٩٩٥م، حديث رقم ١١٦٠، ج٣، ص٣٠.

تسعير عدل، لا وكس ولا شطط، وإذا اندفعت حاجتهم، وقامت مصلحتهم بدونه، لم يفعل."[1]

- رأيه في تقسيم الأرض المفتوحة؛ إذ رأى عدم قسمتها على المقاتلين من الجيش، وأنّها تُؤمَّم؛ أي: تصير ملكاً للأمّة، وتكون بذلك ذُخراً للأجيال القادمة من المسلمين، مع أنّ آية الغنائم وردت بالتقسيم، وهي قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [الأنفال: ٤١]، والنبي ﷺ قَسَّم خيبر على النّحو المنصوص عليه في الآية.[2]

ولكنّ عمر رضي الله عنه علّل رأيه بالمصلحة العامّة للأمّة فقال -كما يروي البخاري-: "أما والذي نفسي بيده، لولا أن أترك آخر النّاس ببَّاناً[3] ليس لهم شيء، ما فُتِحَتْ عليّ قريةٌ إلاّ قسمتها كما قسم النّبي ﷺ خيبر، ولكنّي أتركها خزانة لهم يقتسمونها."[4]

وقال فيما يرويه أبو يوسف (توفي ١٨٢هـ): "فكيف بمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض بعُلُوجها قد اقتُسمت، ووُرِثت عن الآباء وحِيزَت، ما هذا برأي... فما يُسدّ به الثغور، وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد، وبغيره من أرض الشام والعراق؟"[5]

---

(١) ابن القيم، **الطرق الحكمية**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٨٣.

(٢) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: المغازي، باب: غزوة خيبر، حديث رقم ٤٢٢٨، ج٥، ص١٣٦.

(٣) "البَبَّان" المُعدَم الذي ليس له شيء. انظر:
- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، مادّة "ببب"، ج١، ص٢٢١.

(٤) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: المغازي، باب: غزوة خيبر، حديث رقم ٤٢٣٥، ج٥، ص١٣٨.

(٥) أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. **الخراج**، تحقيق: طه عبد الرّؤوف سعد وسعد حسن محمّد، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، (د. ت.)، ص٣٥.

وهذا الاستدلال منه هو حملٌ للدليل الجزئي على وجه المؤالفة مع كلّية الشّريعة في حفظ المصلحة العامّة، وتقديمها على المصلحة الخاصّة عند التعارض، وقد تعارضتا في نوعٍ من الغنائم وهو العقار "الأراضي"، فقَدَّر عمر رضي الله عنه بوصفه رئيساً للدَّولة أنَّ مستقبل الأجيال القادمة مرهونٌ بضمان مورد مالي مستقرّ، فقدّم المصلحة العامّة على الخاصّة.

قال الدريني: "ولم يكن من دليلٍ لعمر بن الخطاب رضي الله عنه في اجتهاده برأيه إلاّ المصلحة العامّة أو روح الشّريعة؛ إذ لم يثبت أنه استند إلى دليلٍ خاصٍّ في المسألة بعينها."[١]

- رأيه في الارتفاق بملك الغير، وذلك في قضائه بين الضّحاك بن خليفة ومحمّد بن مسلمة، فقد ساق الضّحاك خليجاً له من العريض، فأراد أن يمُرَّ به في أرض محمّد بن مسلمة، فأبى محمّد، فقال له الضّحاك: لِمَ تمنعني وهو لك منفعة؟ تشرب به أوَّلا وآخراً، ولا يضرّك، فأبى محمّد، فكلّم فيه الضّحاك عمر بن الخطاب، فدعا عمر بن الخطاب محمّد بن مسلمة، فأمره أن يخلّي سبيله، فقال محمّد: لا، فقال عمر: لِمَ تمنع أخاك ما ينفعه، وهو لك نافع، تسقي به أوَّلا وآخراً، وهو لا يضرّك؟ فقال محمّد: لا والله، فقال عمر: "والله ليمرنّ به ولو على بطنك"، فأمره عمر أن يمرّ به، ففعل الضّحاك.[٢]

---

(١) انظر: الدريني، **المناهج الأصولية**، مرجع سابق، ص١٤٣، أمّا من قال: إنّ عمر رضي الله عنه استند في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾ إلى قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ﴾ [الحشر: ٧ - ١٠] فلا يستقيم، لعدم صحّة الأثر من جهة، ولأنّ آيات الحشر موضوعها الفيء، وفرق بينه وبين الغنيمة، فالفيء ما يُؤخذ من غير قتال، أمّا الغنيمة فتؤخذ بالقتال. انظر:
- شلبي، **تعليل الأحكام**، مرجع سابق، ص٥٣ - ٥٥،
- الدريني، **المناهج الأصولية**، مرجع سابق، ص١٤٣، هامش (١).

(٢) مالك، **الموطّأ**، مرجع سابق، كتاب: الأقضية، باب: القضاء في المرفق، حديث رقم ١٤٣١، ج٢، ص٧٤٦.

ومرّةً أخرى يتعامل سيّدنا عمر ﷺ بكلّياتٍ عامّة: "النفع"، و"الضرر"، وفي هذه الحادثة تنطوي هاتان الكلّيتان على كلّيات أَدْون، وهي: "التعاون"، و"حقّ الارتفاق بملك الغير"، و"منع التعسّف في استعمال الحقّ"، وهي قواعد قرّرتها الشريعة في مواضع كثيرة،[١] كما في قوله ﷺ: "لا يمنعْ جارٌ جارَه أن يغرز خشبه في جداره."[٢]

وأكتفي بهذه النماذج من فقه سيّدنا عمر ﷺ وغيرُها ممّا عُدّ به رائداً للاجتهاد المبني على كلّيات الشّريعة كثير،[٣] ولو جاز نسبة هذا المنهج لرجلٍ واحدٍ لنُسب إليه؛ إذْ لم تكن لترتفع عنه الغضاضة بالاجتهاد في مسألة واحدة أو اثنتين، فخلع عمر باب التهيّب عنه بهذه الآراء الكثيرة، وتولّجه تولّج القوي الذي ليس في نزعه ضعف، وصدق فيه قوله ﷺ: "أُريت في المنام أنّي أنزع بدلو بكرة على قليب، فجاء أبو بكر فنزع ذنوباً أو ذنوبين نزعاً ضعيفاً، والله يغفر له، ثمّ جاء عمر بن الخطاب فاستحالت غرباً، فلم أر عبقرياً يفري فريه، حتّى روى الناس، وضربوا بعطن."[٤]

وقوله: "بينا أنا نائم؛ شربت -يعني اللّبن- حتّى أنظر إلى الرَيِّ يجري في ظُفْري أو في أظفاري، ثمّ ناولت عمر"، فقالوا: فما أوّلته؟ قال: "العلم."[٥]

---

(١) انظر: الدريني، **نظرية التعسف**، مرجع سابق، ص١٥٩ - ١٦١.

(٢) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: المظالم والغصب، باب: لا يمنع جارٌ جاره أن يغرز خشبه في جداره، حديث رقم ٢٤٦٣، ج٣، ص١٣٢.

(٣) كرأيه في الطلاق الثلاث أنّه يقع ثلاثاً، ونهيه عن نكاح الكتابيات، ورأيه في المؤلفة قلوبهم أنّ مناط إعطائهم لم يعد متحقّقاً، وفرضه الدية على أهل الديوان، ورأيه في أرض الوباء أنّها يُخرج منها، ورأيه في المبتوتة أنّ لها السكنى، وغير ذلك. انظر:
- البلتاجي، محمّد. **منهج عمر بن الخطاب في التشريع**، القاهرة: دار الفكر العربي، (د. ت.).

(٤) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: المناقب، باب: مناقب عمر بن الخطاب ﷺ، حديث رقم ٣٦٨٢، ج٥، ص١٠.

(٥) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: المناقب، باب: مناقب عمر بن الخطاب ﷺ، حديث رقم ٣٦٨١، ج٥، ص١٠.

ت- نماذج من فقه عثمان رضي الله عنه:

- رأيه في ضوالّ الإبل، فقد روى مالك أنه سمع ابن شهاب يقول: "كانت ضوالّ الإبل في زمان عمر بن الخطاب إبلاً مؤبّلة، تَناتج لا يمسّها أحد، حتّى إذا كان زمان عثمان بن عفان أمر بتعريفها، ثمّ تُباع، فإذا جاء صاحبُها أُعطي ثمنها."[(١)]

مع العلم أنّ النبي صلى الله عليه وسلم كان قد نهى عن التقاط ضوالّ الإبل، بل غضب حينما سأله السّائل عنها كما يروي البخاري عن زيد بن خالد قال: جاء أعرابيٌ النبيَّ صلى الله عليه وسلم فسأله عمّا يلتقطه، فقال: "عرِّفها سنة، ثمّ احفظ عفاصها ووكاءها، فإن جاء أحدٌ يخبرك بها، وإلاّ فاستنفقها"، قال: يا رسول الله، فضالّة الغنم؟ قال: "لك أو لأخيك أو للذّئب"، قال: ضالّة الإبل؟ فتمعّر وجه النّبي صلى الله عليه وسلم فقال: "ما لك ولها، معها حذاؤها وسقاؤها، ترد الماء، وتأكل الشّجر،"[(٢)] وفي رواية أخرى: "وتأكل الشّجر حتّى يلقاها ربّها."[(٣)]

فدلّ هذا الرأي من عثمان رضي الله عنه على فهم مخصوصٍ لنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن الالتقاط، وأنّه ليس نهياً توقيفياً، بل معلّلاً بالأَمن على ضَوالّ الإبل من التعدّي، وكان عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم عهداً شائعةً فيه الأمانة بين النّاس، وقوله صلى الله عليه وسلم: "حتّى يلقاها ربّها" يدلّ على ذلك، أمّا زمن عثمان فقد خفّت فيه الأمانة، وضعف الوازع، ولم تعد الضوالّ بمأمنٍ من التعدّي، ولو تُرك الحكم على ما كان، لصارت الإبل -وهي أموال القوم آنذاك- عُرضةً للضّياع، والشّريعة جاءت بحفظ

(١) مالك، **الموطّأ**، مرجع سابق، كتاب: الأقضية، باب: القضاء في الضّوال، حديث رقم ١٤٤٩، ج٢، ص٧٥٩.

(٢) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: في اللقطة، باب: ضالّة الإبل، حديث رقم ٢٤٢٧، ج٣، ص١٢٤.

(٣) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: في اللقطة، باب: إذا لم يوجد صاحب اللّقطة بعد سنة فهي لمن وجدها، حديث رقم ٢٤٢٩، ج٣، ص١٢٤.

المال، وسدّ باب ضياعه والاعتداء عليه، فهذه حقيقة مُدرك عثمان ﷺ، وهو كلّية من الكلّيات.

- رأيه في المبتوتة في مرض الموت؛ أي: المرأة التي يطلِّقها زوجها في مرض موته طلاقاً باتًّا؛ أي: بائناً لا رجعة فيه؛ أي: ثلاثاً -على القول بوقوعها ثلاثاً-، أو طلقةً هي الثالثة، والأصل بالنظر إلى الصورة الشكلية للطلاق أنّه صحيحٌ نافذٌ تترتّب آثاره عليه، وهي بتّ كلّ آثار العلاقة الزوجية ومنها عدم التوارث، قال ابن جزي (توفي ٧٤١هـ): "طلاق المريض نافذٌ كالصّحيح اتفاقاً،"(١) غير أنّ عثمان ﷺ اجتهد في واقعةٍ كهذه وقعت بين عبد الرّحمن بن عوف وزوجته تَماضُر بنت الأصبغ الكلبية، كما يروي مالك عن ابن شهاب عن طلحة بن عبد الله بن عوف - قال: وكان أعلمهم بذلك-، وعن أبي سلمة بن عبد الرّحمن بن عوف "أنّ عبد الرّحمن بن عوف طلَّق امرأته ألبتة، وهو مريض، فورَّثها عثمان بن عفّان منه بعد انقضاء عدّتها."(٢)

ومُدرَك سيّدنا عثمان ﷺ هو قاعدة الشّريعة في "المعاملة بنقيض قصد المكلّف" إذا أمكن تطرّق الاتهام إليه(٣) بكونه قصداً غير شرعي، وهادماً للقصد الشّرعي، قال الشّاطبي: "كلّ من ابتغى في تكاليف الشّريعة غير ما شُرعت له، فقد ناقض الشّريعة، وكلّ من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في

---

(١) ابن جزي، أبو القاسم محمّد بن أحمد. **القوانين الفقهية**، تحقيق: محمّد بن سيدي محمّد مولاي، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٩٧هـ، ص٣٧٠.

(٢) مالك، **الموطّأ**، مرجع سابق، كتاب: الطلاق، باب: طلاق المريض، حديث رقم ١١٨٣، ج٢، ص٥٧١.

(٣) بمعنى: ليس شرطاً أن تثبت النية الهادمة للقصد الشرعي صراحة، لكن إذا دلّت القرائن على تطرّق الاتهام إلى التصرّف من حيث النوع، لا من حيث الشخص؛ أُعملت هذه الكلِّية، لأنّ النوايا خفايا لا يمكن الاطّلاع عليها، وبهذا يُدفع استشكال من قد يقول: كيف يُتّهم عبد الرحمن بن عوف ﷺ بالقصد غير الشرعي؟ فالاتهام ليس بثابت في حقِّه، ولكنّ هذا النوع من التصرّف يتطرق إليه مثل هذا الاتهام، فوجب إجراء الكلية طرداً لعمومها، وسدّاً لباب تخريقها بالاستثناء باعتبار الأشخاص.

التكاليف ما لم تُشرع له فعمله باطل،"[1] وهي القاعدة المعروفة بـ"المعاملة بنقيض المقصود،"[2] ومن تطبيقاتها هذه المسألة.

قال القاسمي (توفي ١٣٣٢هـ/ ١٩١٣م): "وقد استقرّت سنّة الله سبحانه في خلقه شرعاً وقدراً على معاقبة العبد بنقيض قصده، كما حَرَم القاتلَ الميراث، وورَّث المطلّقة في مرض الموت..."[3]

فإنّ من لم يطلِّق زوجته حتى ظنّ أنّه يموت، احتمل احتمالاً راجحاً أنّه أراد حرمانها من الميراث ببتّ علاقته الزوجية بها، وهذا قصدٌ ضرري هادمٌ لقصد الشّارع من جهتين: قصده في تشريع الطلاق، وقصده في إثبات التوارث بين الزوجين، فرأى عثمان ﷺ وجوب الحيلولة بين المكلّف وبين هدم هذه المقاصد، وهو فقهٌ في الكلّيات كما ترى.

ث- نماذج من فقه علي ﷺ:

- رأيه في قتل الجماعة بالواحد، فقد تمالأ نفرٌ على قتل غلام زمن عمر ﷺ، فكتب يعلى بن أمية إلى عمر بن الخطاب -وكان يعلى عاملاً له- يسأله رأيه في هذه القضية، فشكّ فيها عمر ﷺ، فقال له عليّ بن أبي طالب ﷺ: "يا أمير المؤمنين، أرأيت لو أنّ نفراً اشتركوا في سرقة جزور، فأخذ هذا عضواً، وهذا عضواً، أكنت قاطعهم؟ قال: نعم، قال: فذلك،"[4] فأمر عمر بقتلهم جميعاً، وقال: "لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً."[5]

---

(١) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٣٣.

(٢) الزركشي، **المنثور**، مرجع سابق، ج٣، ص١٨٣.

(٣) القاسمي، محمّد جمال الدّين بن محمّد سعيد. **قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.)، ص٣٢١.

(٤) عبد الرزّاق، أبو بكر بن همام الصنعاني. **المصنّف**، تحقيق: حبيب الرّحمن الأعظمي، كوجارات: المجلس العلمي، ١٩٧٠م، يُطلب من بيروت: المكتب الإسلامي، حديث رقم ١٨٠٧٧، ج٩، ص٤٧٦ - ٤٧٧.

(٥) مالك، **الموطّأ**، مرجع سابق، كتاب: العقول، باب: ما جاء في الغيلة والسِّحر، حديث رقم ١٥٦١، ج٢، ص٨٧١.

وهذه المسألة يجري عليها أصل القصاص، لكنّ القصاص في الشّريعة مشروطٌ بالمماثلة؛ لقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة: ٤٥]، ولقوله: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]، وقَتلُ جماعةٍ قصاصاً لواحد ينافي المماثلة، لكنّ علياً ﷺ بموافقة عمر ﷺ أهدرا هذا الشّرط، نظراً لانهدام الكلِّية التي يرمي القصاص إلى حفظها لو أعملاه، وهي: "صون الدّماء"، و"إحياء الأنفس"، فالجناة إذا علموا أنّ القصاص لا ينالهم إذا اجتمعوا، لا يقتلون بعدُ إلاّ مجتمعين، فتصير الأرواح معرَّضة للزهوق بلا وازع ولا رادع، وليس لرأي سيدنا علي ﷺ من مستند إلاّ هذا النظر الكلّي.

قال الشاطبي: "والمستند فيه المصلحة المرسلة إذْ لا نصَّ على عين المسألة... فإن قيل: هذا أمرٌ بديعٌ في الشّرع، وهو قتل غير القاتل؛ قلنا: ليس كذلك... وقد دعت إليه المصلحة، فلم يكن مبتدَعاً مع ما فيه من حفظ مقاصد الشّرع في حقن الدّماء."(١)

- رأيه في تضمين الصّناع، وهم أصحاب الصّنائع كالخيّاط، والصوّاغ، والصبّاغ، ونحوهم ممّن يدفع النّاس إليهم مصنوعاتٍ ليُصلحوها، ففي زمن النبوة إذا ادّعى الصّانع هلاك ما دُفع إليه، صدّقه النّاس لشيوعة الثقة، والأمانة، والوازع، والصُّانع أجيرٌ مشترك، والأجير يده يد أمانة، فالأصل أن لا يضمن؛ إذ "الضمان ينافي الأمانة،"(٢) وقد قال ﷺ: "لا ضمان على مؤتمن،"(٣) فمن اتّهم صانعاً بالتعدِّي أو التقصير لزمته البيِّنة، لكنّ الحال تبدّلت بعد عصر النبوة، فكثرت دعاوى الصنّاع بهلاك المصنوعات،

(١) الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج٢، ص١٢٥ - ١٢٦.

(٢) ابن قدامة، **المغني**، مرجع سابق، ج٧، ص٢٨٠.

(٣) البيهقي، **السنن الكبرى**، مرجع سابق، كتاب: الوديعة، باب: لا ضمان على مؤتمن، حديث رقم ١٢٧٠٠، ج٦، ص٤٧٣. قال الألباني: "حسن." انظر:
- الألباني، **صحيح الجامع الصغير وزيادته**، مرجع سابق، حديث رقم ٧٥١٨، ج٢، ص١٢٥٠.

وكثرت شكاوى الناس تبعاً لذلك، فما كان من سيّدنا علي ﷺ إلاّ أن أفتى بوجوب تضمين الصُنّاع.

ولم يستدع سيّدنا عليٌّ ﷺ نصّاً معيّناً في اجتهاده هذا، إلاّ كلّية "الصّلاح"؛ أي: المصلحة، وهي حفظ أموال النّاس من الهدر والضّياع، فلم يزد على قوله -فيما يرويه ابن أبي شيبة (توفي ٢٣٥هـ): "لا يُصلح الناسَ إلاّ ذلك،"[١] قال الدريني: "ومستند هذا الإجماع كما ترى هو المصلحة المرسلة التي يؤيّدها مقصدٌ أساسيٌ من مقاصد الشّريعة، وهو المحافظة على أموال النّاس."[٢]

وقد أيّده الصّحابة ﷺ بالسّكوت وعدم المعارضة، وسكوتهم إقرار، وإقرارهم إجماع، وإجماعهم على هذه الفتوى يتضمّن الاعتداد بكلّيات الشّريعة في الاجتهاد والفتوى، وهو المقصود.

جـ- نماذج من فقه أمّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها:

- رأيها في عذاب الميّت ببكاء أهله عليه؛ أي في تأويل قول النبي ﷺ: "إنّ الميّت ليُعذَّب ببكاء أهله عليه"[٣]، فإنّ ظاهر هذا الحديث يفيد أنّ الميت تُسلَّط عليه العقوبة والعذاب لسببٍ لم يقترفه هو، ولكن اقترفه أهله، وهو بكاؤهم عليه، فرفضت عائشة -رضي الله عنها- هذا المعنى في الفهم، فقالت: "رحم الله عمر، والله ما حدَّث رسول الله ﷺ: "إنّ الله ليعذِّب المؤمن ببكاء أهله عليه"، ولكن رسول الله ﷺ

---

(١) ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمّد. **المصنّف في الأحاديث والآثار**، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الرياض: مكتبة الرّشد، ١٤٠٩هـ، كتاب: البيوع والأقضية، باب: في القَصّار والصبَّاغ وغيره، حديث رقم ٢١٠٥١، ج٤، ص٣٦٠.

(٢) الدريني، **المناهج الأصولية**، مرجع سابق، ص٤٩٢.

(٣) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الجنائز، باب: قول النّبي ﷺ: "يُعذّب الميّت ببعض بكاء أهله عليه" إذا كان النّوح من سنّته، حديث رقم ١٢٨٦، ج٢، ص٧٩.

قال: "إنّ الله ليزيد الكافر عذاباً ببكاء أهله عليه"، وقالت: حسبكم القرآن: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤]."[1]

وقالت أيضاً: "إنّما مرَّ رسول الله ﷺ على يهودية يبكي عليها أهلُها فقال: "إنّهم ليبكون عليها، وإنّها لتُعذَّب في قبرها."[2]

فرأت أنّ الميّت يُعذَّب بذنوبه هو، ويُزاد له في العذاب إذا رضي بالنّياحة من أهله، أو أوصى بها، وكان ذلك شأنَ الكافرين، كما قال طرفة في الجاهلية:

إذا متُّ فانعيني بما أنا أهلُه   وشُقِّي عليَّ الجَيْب يا ابنةَ معْبَد

أمّا إن لم يرضها، ولم يوص بها، فلا يعذّب لأجل ذلك، لأنّ الكلّية القطعية المتقرّرة في القرآن أنّ الإنسان لا يحاسب بما أذنب غيره، للآية التي استشهدت بها عائشة، ولقوله تعالى: ﴿وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يُحْمَلْ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰٓ﴾ [فاطر: ١٨]، وقوله: ﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنۢبِهِۦ﴾ [العنكبوت: ٤٠].

قال ابن عاشور: "فلا محيص من وجوب حمل الحديثين[3] على ما تأوّلته عائشة، وجعلت غيرها مغترّاً لظاهر اللفظ مع عدم الإحاطة بالسبب، ودليل التأويل قائم، وهو نصوص القرآن المقتضية أنّه ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾."[4]

---

(١) المرجع السابق، كتاب: الجنائز، باب: قول النّبي ﷺ: "يُعذّب الميّت ببعض بكاء أهله عليه" إذا كان النّوح من سنّته، حديث رقم ١٢٨٨، ج٢، ص٧٩.

(٢) المرجع السابق، كتاب: الجنائز، باب: قول النّبي ﷺ: "يُعذّب الميّت ببعض بكاء أهله عليه" إذا كان النّوح من سنّته، حديث رقم ١٢٨٩، ج٢، ص٨٠.

(٣) يقصد: حديث عمر رضي الله عنه، رقم ١٢٨٧، المرجع السابق، وحديث المغيرة وهو بلفظ: "من نِيح عليه يُعذَّب بما نِيح عليه." انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الجنائز، باب: ما يُكره من النّياحة على الميّت، حديث رقم ١٢٩١، ج٢، ص٨٠.

(٤) ابن عاشور، محمّد الطاهر بن محمّد. **النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح**، تونس: دار سحنون، مصر: دار السلام، ٢٠٠٧م، ص٣٢.

- رأيها في الشؤم؛ أي في تأويل قوله ﷺ: "إنّما الشّؤم في ثلاثة: في الفرس والمرأة والدّار،"(١) فإنّ ظاهره يوهم أنّ المراد هو إقرار فاعلية الشؤم، وهو اعتقادُ حصول شرٍّ من بعض الموجودات، ليس ذلك الشرّ من طبع ما يصدر عن ذلك الموجود،(٢) وأنّه يصحّ من ثلاثة موجودات هي: الفرس، والمرأة، والدار، فرفضت عائشة -رضي الله عنها- هذا المعنى الذي خشيت أن يتبادر إلى أذهان من يسمع هذا الحديث، وروى الإمام أحمد أنها: "غضبت غضباً شديداً، فطارت شقّة منها في السماء، وشقّة في الأرض، فقالت: إنّما كان أهل الجاهلية يتطيّرون من ذلك،"(٣) وفي مسند الطيالسي (توفي ٢٠٤هـ) أنّها قالت: "لم يحفظ أبو هريرة، لأنّه دخل ورسول الله ﷺ يقول: "قاتل الله اليهود، يقولون: إنّ الشؤم في ثلاثة، في الدار والمرأة والفرس"، فسمع آخر الحديث، ولم يسمع أوّله."(٤)

ولا ريب أنّ ما ترمي إليه السيدة عائشة -رضي الله عنها- من المعنى صحيحٌ مبنيٌ على المعلوم من كلّية الشريعة في الربط بين المقدّمات والنتائج على أساسٍ من قانون الطبائع، وقاعدة الأسباب والمسبّبات، لا على أساس التطير والأوهام التي ثبت النهي عنها، قال ابن عاشور: "لمّا جاء الإسلام أبطل وَهْم الطيرة، وفضح أهله، وسفَّه عقولهم، ودعا الرسول عليه الصلاة والسلام

(١) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الجهاد والسِّير، باب: ما يُذكر من شؤم الفرس، حديث رقم ٢٨٥٨، ج٤، ص٢٩.

(٢) ابن عاشور، **كشف المغطّى**، مرجع سابق، ص٣٧٩.

(٣) الشيباني، **المسند**، مرجع سابق، حديث رقم ٢٥١٦٨، ج٤٢، ص٨٨. قال شعيب الأرنؤوط: "إسناده صحيح على شرط مسلم." أنظر:
- المرجع نفسه، الموضع نفسه.

(٤) الطيالسي، أبو داود سليمان بن داود. **مسند الطيالسي**، تحقيق: محمّد بن عبد المحسن التركي، القاهرة: دار هجر، ١٩٩٩م، حديث رقم ١٦٤١، ج٣، ص١٢٤.

أو توعّد من يعتقد الطيرة بعدُ بقوله: "إنّما الطيرة على من تطيّر"، وباستقراء الشريعة حصل العلم القويّ بأنّ الشؤم باطل..."[1]

وغير هذين المثالين ممّا برعت أمّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها في فهمه، ودلّ على فقهها في كلِّيات الشريعة؛ كثير، وقد جمعها الزركشي في كتابٍ سمّاه: "الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصّحابة".

ح- نماذج أخرى:

ومن نماذج اعتناء الصّحابة رضوان الله عليهم بكلّيات الشّريعة، وإيقاعها في موقع الهيمنة على النصوص الجزئية في أثناء فهمها وتنزيلها ما يلي:

- رأي عبد الله بن عباس -رضي الله عنهما- في كراء الأرض؛ أي: في فهم نهي النبي ﷺ عنها، كما يروي البخاري عن رافع بن خديج، عن عمّه ظهير بن رافع قال: لقد نهانا رسول الله ﷺ عن أمرٍ كان بنا رافقاً، قلت: ما قال رسول الله ﷺ فهو حقّ، قال: دعاني رسول الله ﷺ قال: "ما تصنعون بمحاقلكم؟" قلت: نؤاجرها على الرّبع، وعلى الأوسق من التمر والشعير، قال: "لا تفعلوا، ازرعوها، أو أَزرعوها، أو أمسكوها"، قال رافع: قلتُ سمعاً وطاعة.[2]

فإنّ ظاهر الحديث يشعر بتحريم كراء الأرض مطلقاً، كما ذهب إليه عبد الله بن عمر بعد أن بلغه هذا الحديث عن رافع "فترك كراء الأرض."[3] وليس هذا بغريب على نزعته الميالة إلى التحوّط والتزام الظاهر، غير أنّ

(١) ابن عاشور، **كشف المغطّى**، مرجع سابق، ص٣٨٠، وانظر تأويل الحديث المذكور في الشؤم في:
- المرجع السابق، ص٣٨٠ - ٣٨٣.

(٢) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: المزارعة، باب: ما كان من أصحاب النّبي ﷺ يواسي بعضهم بعضاً في الزّراعة والثمرة، حديث رقم ٢٣٣٩، ج٣، ص١٠٧.

(٣) المرجع السابق، كتاب: المزارعة، باب: ما كان من أصحاب النّبي ﷺ يواسي بعضهم بعضاً في الزّراعة والثمرة، حديث رقم ٢٣٤٥، ج٣، ص١٠٨.

عبد الله بن عباس لم ير أنّ المقصود بالنهي هو التحريم، بل الحثّ على المواساة، بناءً على أنّ الأصل "حرية التصرّف في الملك" بما لا يخالف أصلاً شرعياً، و"حرية التعاقد على أساس التراضي"، وكراء الأرض إن لم يكن بصفة تتضمّن غرراً ومخاطرة[1] جارٍ على هذه الكلّيات، ولهذا قال ابن عباس: إنّ النبي ﷺ لم ينه عنه، ولكن قال: "أن يمنح أحدُكم أخاه خيرٌ له من أن يأخذ شيئاً معلوماً،"[2] وبهذا أخذ البخاري كما تدلّ ترجمته حيث قال: "باب ما كان من أصحاب النبي ﷺ يواسي بعضهم بعضاً في الزّراعة والثمرة."[3]

كما أنّ النهي لو حُمل على التحريم لشقّ على من لا يسترزقون إلاّ بهذه الكيفية، كما قال ظهير في الحديث: "كان بنا رافقاً"؛ أي: كراء الأرض كان بهم رافقاً، و"دفع المشقة" كلّيةٌ معلومةٌ أيضاً.

- رأي عبد الله بن مسعود رضي الله عنه في القاتل إذا عفا عنه أحد أولياء الدم، وتمسّك الباقون بالقصاص. وهي مسألة يتجاذبها أصل القصاص من جهة، وأصل العفو من جهة ثانية، وقد رجّح عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أصل العفو، كما أخرج الطبراني، وعبد الرزاق، وابن أبي شيبة عن قتادة أنّ عمر بن الخطاب رُفع إليه رجلٌ قتل رجلاً، فجاء أولاد المقتول وقد عفا أحدهم، فقال عمر لابن مسعود وهو

(١) ومن المخاطرة المتضمِّنة للغرر: كراء الأرض بناحيةٍ معيّنة منها ربّما تنبت وربّما لا تنبت، وقد حمل بعض العلماء النهي على هذا. انظر:
- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٢٤٥.
- ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٣٠، ص١٠٤.

(٢) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: المزارعة، باب: ما كان من أصحاب النّبي ﷺ يواسي بعضهم بعضاً في الزّراعة والثمرة، حديث رقم ٢٣٤٢، ج٣، ص١٠٧.

(٣) المرجع السابق، كتاب: المزارعة، باب: ما كان من أصحاب النّبي ﷺ يواسي بعضهم بعضاً في الزّراعة والثمرة.

إلى جنبه: ما تقول؟ فقال ابن مسعود: "أقول له: قد أُحرز من القتل"، قال: فضرب على كتفه، وقال: كُنَيْفٌ مُلئ علماً.[(١)]

وهذا الاجتهاد منه رضي الله عنه عميقٌ مستندٌ إلى المعلوم من تشوّف الشّريعة إلى "العفو"، واستشرافها إلى إحياء النفوس حتى المجرمين منهم، ومنحها إيّاهم فرصاً للتوبة والإصلاح، أكثر من تشوّفها إلى القصاص وإزهاق الأرواح، وهذا الشّوف كلّيٌ دلّ عليه نصوص عدّة، كقوله تعالى: ﴿وَأَن تَعْفُوٓاْ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، وقوله: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ﴾ [البقرة: ١٧٨]، وقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّي ٱلْقَتْلِ﴾ [الإسراء: ٣٣]، وإنّ تأييد عمر رضي الله عنه -وهو الحاذق- لهذا الاجتهاد وتزكيته له لدليل مضافٌ على سداد النظر الكلّي الذي اعتمده عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

- رأي أبي برزة الأسلمي رضي الله عنه في الدابة إذا انفلتت في الصلاة، لعلّ قائلاً يقول: الصلاة عماد الدّين، وركنه الرّكين، وأسّه المتين، وهي صلة الإنسان بربّه، وأوّل ما يحاسب عليه المرء يوم القيامة، فلا ينشغل عنها بطلب دابّة انفلتت إلاّ جهولٌ بقدرها، وعظم شأنها، وهكذا قال حروريٌ وخارجيٌ من الخوارج في قصة يرويها الأزرق بن قيس قال: كنا بالأهواز نقاتل الحرورية، فبينا أنا على جرف نهر إذا رجلٌ يصلّي، وإذا لجام دابته بيده، فجعلت الدابة تنازعه، وجعل يتبعها، قال شعبة: هو أبو برزة الأسلمي،

(١) الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد. **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٩٩٤م، حديث رقم ٩٧٣٥، ج٩، ص٣٤٩. وهذا الحديث وإن كان ضعيفاً بهذه الرواية كما قال الألباني، غير أنّ قضاء عمر رضي الله عنه في رجل قتل امرأته، وعفا عنه أحد إخوتها بالدية لا بالقصاص، صحيح، أخرجه البيهقي، وابن أبي شيبة، وقال فيه الألباني: "صحيح على شرط الشيخين،" كما أنّ وصف عمر رضي الله عنه لعبد الله بن مسعود رضي الله عنه -في غير هذه الرواية- بأنّه "كُنيف مُلئ علماً"، صحيح أيضاً، أخرجه الطبراني والحاكم، وقال الحاكم: "صحيح على شرط الشيخين"، ووافقه الذهبي، وقال الألباني: "وهو كما قالا." انظر:
- الألباني، **إرواء الغليل**، مرجع سابق، حديث رقم ٢٢٢٤ و٢٢٢٥، ج٧، ص٢٨٠ - ٢٨١.

فجعل رجلٌ من الخوارج يقول: اللهمّ افعل بهذا الشيخ، فلمّا انصرف الشيخ قال: "إنّي سمعت قولكم، وإنّي غزوت مع رسول الله ﷺ ستّ غزوات أو سبع غزوات أو ثمان، وشهدت تيسيره، وإنّي إن كنت أن أراجع مع دابتي أحبّ إلي من أن أدعها ترجع إلى مألفها، فيشقّ عليّ."(١)

فاستدلّ أبو برزة على صحّة تصرّفه في قطع الصلاة لأجل أن لا تنفلت دابته بكلّية "التيسير"، كما استدلّ الفقهاء على هذا الفرع بكلّية "حفظ المال" أيضاً، قال ابن حجر: "وأشار أبو برزة بقوله: "ورأيت تيسيره" إلى الردّ على من شدّد عليه في أن يترك دابّته تذهب ولا يقطع صلاته، وفيه حجّة للفقهاء في قولهم: إنّ كلّ شيء يُخشى إتلافه من متاع وغيره يجوز قطع الصلاة لأجله، وقوله: "مألفها" يعني الموضع الذي ألفته واعتادته، وهذا بناءً على غالب أمرها، ومن الجائز أن لا ترجع إلى مألفها، بل تتوجّه إلى حيث لا يدري بمكانها، فيكون فيه تضييع المال المنهي عنه."(٢)

- رأي أنس بن مالك رضي الله عنه في الحِلْف؛ أي في تأويل قول النبي ﷺ: "لا حلف في الإسلام"، كما يحدِّث البخاري عن عاصم قال: قلت لأنس بن مالك: أَبلَغك أنّ النبي ﷺ قال: "لا حلف في الإسلام"، فقال: قد حالف النبي ﷺ بين قريش والأنصار في داري.(٣)

فأَنَس رضي الله عنه فهم أنّ الحلف إن كان منهياً عنه فليس ذلك مطلقاً، بدليل أنّ النبي ﷺ حالف بين المهاجرين والأنصار في داره، بل شهد بعض أحلاف الجاهلية كحلف الفضول، فدلّ على أنّ النهي منصرفٌ للحلف المبني على العصبية للقبيلة، ونصرة أخ العشيرة ظالماً أو مظلوماً كما كان

(١) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الجمعة، باب: إذا انفلتت الدّابة في الصّلاة، حديث رقم ١٢١١، ج٢، ص٦٤.

(٢) ابن حجر، **فتح الباري**، مرجع سابق، ج٣، ص٨٢.

(٣) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الأدب، باب: الإخاء والحلف، حديث رقم ٦٠٨٣، ج٨، ص٢٢.

شعار الجاهلية، ومنصرفٌ لما كان أهل الجاهلية يرتّبون على الحلف من مقتضيات كالتوارث، فجاء الإسلام بهدم ذلك، أمّا ما عدا ذلك فباقٍ على أصل الحل والمشروعية، لأنّه بابٌ من "التعاون على البرّ والتقوى"، وبابٌ من "الإخاء" كما بوّب البخاري فقال: "باب الإخاء والحلف،"[(١)] وهذه كلّياتٌ شرعية معلومة.

ولهذا قال النووي: "أمّا ما يتعلّق بالإرث فيستحبّ فيه المخالفة عند جماهير العلماء، وأمّا المؤاخاة في الإسلام، والمحالفة على طاعة الله تعالى، والتناصر في الدّين، والتعاون على البرّ والتقوى، وإقامة الحقّ، فهذا باقٍ لم يُنسخ... وأمّا قوله ﷺ: "لا حلف في الإسلام"؛ فالمراد به حلف التوارث، والحلف على ما منع الشّرع منه، والله أعلم."[(٢)]

وهكذا، بعد ذكر هذه الطائفة من الآراء الاجتهادية للصحابة ﷺ، لا أحسب أنّ احتلال الكلّيات التشريعية المكانة المهيمنة على الاجتهاد والفتوى عند الصّحابة يتطرّق إليه شكٌّ من أمعن النظر في هذه الآراء، وما هذه الأمثلة إلا غيضٌ من فيض[(٣)]

على أنّ ثمت أمراً لا يحسن الغفلة عن ذكره، وهو أنّهم ﷺ ما كانوا يهجمون على الاجتهاد في ضوء الكلّيات هجوم الجاهل بالأدلة الجزئية، وبالنصوص الشرعية من الكتاب والسنة، بل كانوا على إلمامٍ تامٍّ بها، يكيّفونها مع الكلّيات حيث تتعارض، وحيث تحتمل التكييف والتأويل، أمّا حيث لا تتعارض، وحيث لا تحتمل التأويل، فكانوا حريصين على الاقتصار في الاستدلال بالدليل الخاصّ، وبالقياس على النظير الجزئي،

(١) المرجع السابق، كتاب: الأدب، باب: الإخاء والحلف، ج٨، ص٢٢.

(٢) النووي، **المنهاج**، مرجع سابق، ج١٦، ص٨٢.

(٣) انظر مزيدا من الأمثلة في:

- الحسن، خليفة بابكر. **الاجتهاد بالرأي في مدرسة الحجاز الفقهية**، القاهرة: مكتبة الزهراء، ١٩٩٧م، ص١٣٧وما بعدها.

لأنّه أقوى دليلية كما سبق أن ذكرنا، يدلّ على ذلك ما تكرّر من قولهم: كيف نفعل شيئاً لم يفعله رسول الله؟[1]

كما أنّهم لم يكونوا ذوي نزعة اجتهادية واحدة، بل تفاوتوا في التعويل على الاجتهاد بالرأي المبني على الكلّيات بين مقلٍّ ومكثر، وكان أكثرهم إعمالاً له أولئك الذين تقلّدوا مناصب الحكم والمسؤولية على تدبير شؤون الأمّة؛ إذ كانوا أحوج إليه ممّن لم يتقلّد تلك المسؤولية.[2]

ثالثاً: وظائف الكلّيات التشريعية وضوابطها

ذكرتُ في الكلام عن أنواع الكلّيات التشريعية ومراتبها أنّ من ثمرات التفاوت بين الكلّيات في العلوّ والسّفول كون الأسفل أولى وأجدر وأدلّ على المطلوب من الأعلى، وذكرتُ هنالك كلام بعض الأئمّة في تقرير هذه النكتة، وشرحت ما لاح لي من علّتها، وهي أنّ الكلّي الأعلى باعتبار اشتماله على قدرٍ أكبر من الجزئيات الحقيقية والإضافية، يعرض له احتمال خروج بعض تلك الجزئيات منه إلى غيره أكثر ممّا يعرض ذلك للأنزل باعتبار اشتماله على قدرٍ أقلّ من تلك الجزئيات[3]، فهذا الاحتمال يزداد قوّة بازدياد عدد المشمولات، وينقص بنقصانها، والاحتمال كلّما قوي ضعف الاستدلال، وكلّما ضعف قوي، وهذا المنطق يستلزم أنّ الجزئي أولى وأجدر وأدلّ على المطلوب من أكثر الكلّيات نزولاً، ناهيك عمّا هو أعلى.

لكن هذا الاحتمال لا يعرض دائماً، فقد يكون اندراج الجزئي في كليٍّ ما قطعياً، كقطعنا بأنّ التبرّع بالعضو للمُشرف على الهلاك يندرج في كلّية حفظ النفس، وحفظ النفس مطلوب، فيكون التبرّع مشروعاً حيث لا يتضرّر المتبرِّع، وربمّا يرقى إلى الواجب الكفائي على الأمّة، وكقطعنا بأنّ "الدخّان" محرَّمٌ بعدما

(١) شلبي، **تعليل الأحكام**، مرجع سابق، ص٧١.

(٢) أبو زهرة، محمّد. **تاريخ المذاهب الإسلامية**، القاهرة: دار الفكر العربي، (د. ت.)، ص٢٣٦.

(٣) وهذا بناءً على خاصّة التداخل التي تمّ شرحها، ص١٦٤.

ثبتت أضراره المهلكة، فلا نحتاج في القطع بتحريمه إلى نصٍّ خاصّ، ولا قياس، ولا نحوه، بل نجزم باندراجه في كلّية الضّرر.

وقد يعرض الاحتمال المذكور كما في خيار المجلس، فإنّ مالكاً رضي الله عنه لا يرى اندراجه في كلّية التراضي، بل في كلِّية الجهالة والغرر؛ إذِ التراضي حاصلٌ بالإيجاب والقبول، والمجلس يحتمل الانفضاض بعد زمن قصير، وبعد زمن طويل، ولم يذكر الشّرع له ضابطاً، وتلك جهالةٌ مآلها النّزاع، وقد عُلم من دأب الشّرع -علماً جازماً- حَسْمُ مثلها، بينما لا يعدم هذا الجزئي وجهاً من الرّأي في إدراجه ضمن كلّية التراضي، كأن يقال: هو محمولٌ على ما يجري به العرف من مدّة المجلس في كلّ بيعٍ بحسبه، بحيث إذا جاوز المجلس الحدّ المتعارف عليه، لم يثبت الخيار، ومعهودٌ في الشّريعة إيكال الضوابط إلى الأعراف، كما قال ابن تيمية: "وما لم يكن له حدٌّ في اللغة ولا في الشّرع، فالمرجع فيه إلى عُرف النّاس،"[1] فإذا لم يحصل تراجعُ أحد المتبايعين عن العقد بمضي المدّة المعروفة للمجلس، فلا شكّ في أنّ ذلك أمعنُ في حصول التراضي بين الطرفين، فيكون خيار المجلس مندرجاً في كلّية التراضي بهذه الطريقة.

فهذا الاحتمال الذي يتطرّق إلى اندراج الجزئيات في كلّيات معيّنة هو سرّ أولوية الدليل الجزئي الصّحيح، المفسَّر السّالم من المعارض الأقوى على الدّليل الكلّي؛ إذ تنتفي الحاجة إلى الاجتهاد في إدراج الجزئية في كلّيٍّ ما لتأخذ حكمه؛ إذ يكون حكم الجزئية معلوماً علماً مبتوتاً أو قريباً من المبتوت.

إذا تقرَّر هذا، فإنّ بعض المنشغلين بالشّريعة يُعَرُّون هذه الأولوية من قيودها، فيتّخذونها قانوناً عامّاً ينطلقون منه إلى اعتراضٍ فضفاضٍ غير دقيق ولا محرَّر على توظيف الكلّيات التشريعية في الاجتهاد والفتوى، فترى الواحد منهم يعمِّم هذه الأولوية على كلّ النصوص الشرعية في كلامٍ مرسلٍ مدخولٍ غير منخول، يخلط فيه بين النصّ بمدلوله الشّرعي عموماً -وهو الوحي-، والنصّ بمدلوله

(١) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٢٩، ص١٦.

الاصطلاحي خصوصاً -وهو الدلالة القطعية-، وبين الجزئي المفسَّر والجزئي غير المفسَّر، وبين الجزئي المحكوم فيه والجزئي المسكوت عنه، وبين الجزئي السّالم من المعارض والجزئي غير السّالم من المعارض، وبين مرحلة استنباط الحكم ومرحلة تحقيق المناط، وهكذا في خضخاضٍ من التخليط حتى ينتهي إلى خلطة عامّة بين إعمال الكلّيات التشريعية والتفسير الباطني للنصوص، ثمّ يتدرّأ بمتاريس لا يحصِّلها التحصيل العلمي السّديد، ومن ذلك قوله:[1]

- إنّ الشّرع موصوفٌ بالبيان، والامتناع عن إعمال الجزئيات إلاّ بردّها إلى كلّياتها يجعل هذه الجزئيات غير بيِّنة، وقد عُلم أنّ الشّرع "كتاباً وسنّة" جاء منجَّما لأجل التفاعل مع أسباب ووقائع حيّة في واقع التنزيل، وتلك قضايا جزئية، فكثيرٌ من الشّرع جزئي، فيكون كثيرٌ من الشّرع غير بيِّن، وهذا يناقض اتّصافه بالبيان.

- تقديم الخاصّ على العامّ كما هو مذهب جمهور الأصوليين -وهو الرّاجح- قاعدةٌ مقرّرة في أصول الفقه، وما يزعمه هذا البحث من هيمنة الكلّيات التشريعية على الأدلّة الجزئية هو تقديمٌ للعامّ على الخاصّ، وذلك باطل.

- إذا كانت الكلّيات لا تنعقد كلِّيةً إلاّ من خلال استقراء الجزئيات، والعلم بأحكامها الثابتة لها، كما يعترف هذا البحث، وكما يقول الشّاطبي: "تلقّي العلم بالكليّ إنّما هو من عَرْض الجزئيات واستقرائها، فالكليّ من حيث هو كليٌّ غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات، ولأنّه ليس بموجود في الخارج، وإنّما هو مضمَّنٌ في الجزئيات حسبما تقرّر في المعقولات"[2]، فالكُلّيات معمولةُ جزئياتها، فكيف ترجع فتكون عاملةً فيها، وما يجدي

(١) هذا المعترض ليس شخصاً بعينه، ولكنّه نوعٌ من المنشغلين بالشّريعة، يميلون إلى التفقّه في الجزئيات دون أدنى اعتبارٍ بكلّياتها، وهذه الاعتراضات أنشأتها من فهمي لمنطقهم في رفض موضوع هذا البحث جملة وتفصيلاً، فهي كلامٌ منّي على لسانهم.

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٨.

ذلك وقد عُلمت أحكام تلك الجزئيات من قبل؟

- الكلّيات التي تكون في نفسها اجتهادية، يتطرّق إليها الظنّ كما يتطرّق إلى المنصوص من الجزئيات الظنية، وإذا كان الأمر هكذا، فالاستنباط من النص أولى من الاستنباط من الكلّية؛ إذ الظنّ الحاصل بالنّص أولى من الظنّ الحاصل بالكلّية.

- المعلوم من مقرّرات أصول الفقه تقييد تفسير النصوص بقواعد اللّسان، ومقتضيات اللغة، والمستدلّون بالكلّيات قلوبهم معلَّقة بالتأويل، فهم يهوِّنون من هذا، بل سرعان ما يخرقونه، وهو زيغٌ عظيم.

- إعمال الكلّيات أمرٌ تتفاوت فيه العقول والمدارك تفاوتاً فاحشاً، وفتح هذا الباب في التفقّه لا ينضبط، والشّريعة تروم الضّبط، و"منزهٌّة ألاّ تكون أحكامُها منوطةً بالضّبط،"[1] كما يقول ابن عاشور.

- الاحتياط في الدِّين أصلٌ قطعي، وهو يستوجب البعد عن مثارات الغلط ما أمكن، وردّ الجزئيات إلى كلّياتها ميدانٌ فسيحٌ للسَّقَط، رحيبٌ للغلط.

إلى أشياء من هذا النّحو، تتّجه إلى هدم الموضوع من أساسه، ممّا يفرض ضرورة الانسلال منها، والردّ عليها بمنهجية دقيقة، فإنّها تلوح قويّةً لمن لا يعيِّرها، وعند التعيير تعرى عن التحرير، فأشرع في بيان ذلك في عنوان كامل، أمهِّد به لذكر الوظائف المنتاطة بهذه الكلّيات، وهو الآتي:

١- المنهج العلمي المتّبع في توظيف الكلّيات التشريعية، وتجلّياته في أصول الأئمة وفقههم وفقه مدراسهم، ودفع الاعتراضات عليه:

أ- المنهج العلمي المتّبع في توظيف الكلّيات التشريعية:

يقوم توظيف الكلّيات التشريعية في الاجتهاد والفتوى على أساس إعطاء

(١) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٣٧٢.

جزئية من الجزئيات حكم قضية كلّية، فندرك قطعاً، أو ظنّاً راجحاً أنّ تلك الجزئية تندرج تحت هذه القضية الكلّية.[1]

وهذا المنهج هو انتقالٌ من كلّيٍّ تقرَّر إلى جزئيٍّ يُراد تقريرُه، وعكسه الاستقراء الذي هو انتقالٌ من جزئياتٍ تقرَّرت إلى كلّيٍّ يُراد تقريره، وكلاهما من مناهج المعرفة والاستدلال، ويسمّى: "المنهج الاستنباطي"، أو "المنهج القياسي" بأوسع معاني القياس.

يقول المظفّر: "حقيقة الاستقراء هو الاستدلال بالخاصّ على العامّ، وعكسه القياس، وهو الاستدلال بالعامّ على الخاصّ."[2]

وقال الأخضري (توفي ٩٨٣هـ) في السُّلم المنورق:

وإن بجزئيٍّ على كلّيٍّ استُدلّ — فذا بالاستقراء عندهم عُقل
وعكسه يُدعى القياس المنطقي — وهو الذي قدَّمتُه فحقِّقِ[3]

وعن أهمّيته يقول العلاّمة عبد الرّحمن حبنّكة الميداني: "ومن طبيعة الفكر ميله دائماً إلى إدراك كلِّيات الأحكام، وكلِّيات القضايا، ليوفِّر على نفسه حفظ كلِّ جزئي وصفاته وخصائصه، وليستوعب في أقصر مدّة أوسع ما يمكن من معرفة، وليتيسَّر له تطبيق ما استوعب من أحكام كلِّية على كلّ جزئيٍّ يتعرّض له من الجزئيات الداخلة في عموم ما ينطبق عليه الحكم الكلّي، ولو لم يكن له بخصوصه سابق معرفة به."[4]

---

(١) هذا الإدراك عقلي بحت، كإدراك أنّ علة الأصل متحقِّقة في الفرع عند إجراء القياس، ومع ذلك فقد اشترطنا له "الحاسة التشريعية" فيما سبق، ونشترط: الربانية، والارتياض، والجماعية، وقيوداً أخرى فيما سيأتي.

(٢) المظفّر، **المنطق**، مرجع سابق، ص٣١٠.

(٣) الدمنهوري، أحمد عبد المنعم صيام. **إيضاح المبهم من معاني السُّلَم**، ومعه شرح الأخضري على سلّمه، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٤٢هـ، ص١٧.

(٤) الميداني، **ضوابط المعرفة**، مرجع سابق، ص١٣٨.

ب- تجلّيات توظيف الكليات التشريعية في أصول الأئمة وفقههم وفقه مدارسهم:

وهذا المنهج عرفه الفقهاء والأصوليون في تجلِّياتٍ متعددة[١]، أبرزها فيما يلوح لي ما يلي:

- التقعيد الفقهي:

أسّس العلماء علماً من فذوذ علوم الشّريعة، وهو: علم القواعد الفقهية، وخصّوه بعناية فائقة، تدلّ عليها المؤلّفات الجليلة، والمصنّفات البديعة التي ألّفوها فيه،[٢] وقد عوّلوا على الاستناد إلى هذه القواعد في الاستدلال[٣]، وعلى الاستنباط منها، والتعليل بها بشكل واسع جدّاً.[٤]

---

(١) لا أزعم أنّ الأئمة الأربعة، والمدارس الفقهية ليسوا مختلفين في مقدار التعويل على الكلّيات التشريعية، بل هم في ذلك متفاوتون، كما يقول الشيخ عبد الله بن بيه -حفظه الله-: "المدرسة المقاصدية التي تعترف بالمعنى ومعقول النص ليست على درجة واحدة، ولا على وزان واحد، فالشّافعية أقرب إلى الظاهرية، بينما يمكن اعتبار المدارس المالكية والحنبلية والحنفية أقرب إلى نظرية المقاصد، لقولهم بالاستدلال الذي يشمل المصالح المرسلة وسدّ الذرائع والاستحسان، على تفاوت في درجة الأخذ. فحينما يقول المالكية بالمصالح المرسلة وبثلاثة أنواع من الاستحسان، يبالغ الأحناف في الأخذ بالاستحسان ليستغنوا عن الاستصلاح، ويأخذ الحنابلة مع المالكية بسدّ الذرائع وبطرف من الاستحسان، ويتردد النقل عنهم في الأخذ بالمصالح المرسلة"، غير أنّ ما أذكره قدرٌ مشتركٌ بينهم جميعاً، وهو كافٍ للدلالة على مصداقية هذا المنهج عندهم. انظر:

- ابن بيه، عبد الله بن الشيخ محفوظ. **علاقة مقاصد الشّريعة بأصول الفقه**، لندن: مؤسسة الفرقان ومركز دراسات مقاصد الشريعة، ٢٠٠٦م، ص٤٤ - ٤٥.

(٢) مثل: "قواعد الأحكام"، لابن عبد السلام، و"الأشباه والنظائر"، لكلٍّ من ابن الوكيل، وابن السبكي، وابن الملقِّن، والسيوطي، وابن نجيم، و"القواعد"، لكلٍّ من المقّري، وابن رجب، وابن تيمية، والحصني، وابن عبد الهادي، و"الفروق" للقرافي، و"المنثور" للزركشي، و"إيضاح المسالك" للونشريسي، وغيرها كثير.

(٣) انظر حجية القاعدة الفقهية في:

- الباحسين، **القواعد الفقهية**، مرجع سابق، ص٢٦٥ - ٢٨٢.

(٤) الروكي، محمّد. **نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء**، الجزائر وبيروت: دار الصفاء ودار ابن حزم، ٢٠٠٠م. وانظر أيضاً:

- عطية، جمال الدين. **التنظير الفقهي**، مصر: مكتبة الإسكندرية، ١٩٨٧م.
- خذيري، الطاهر. **التعليل بالقواعد وأثره في الفقه عند المالكية**، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٩م.

والقواعد الفقهية نوعٌ من الكلّيات كما شرحته في الألفاظ ذات الصِّلة، ومنطق الاحتجاج بها هو عينه منطق الاحتجاج بالكلّيات التشريعية، وهو المنهج الاستنباطي القائم على الانطلاق من الكلّي إلى الجزئي.

وأثبت ابن النجّار دليلية القواعد الفقهية بقوله: "قواعد الفقه تشبه الأدلّة وليست بأدلّة، لكن ثبت مضمونها بالدليل، وصارت يُقضى بها في جزئياتها، كأنّها دليلٌ على ذلك الجزئي، فلمّا كانت كذلك، ناسب ذكرها في باب الاستدلال. إذا تقرّر هذا فاعلم أنّ من أدلّة الفقه: أن لا يُرفع يقينٌ بشكّ،"[(١)] "ومن أدلّة الفقه أيضاً زوال الضّرر بلا ضرر،"[(٢)] "ومن أدلّة الفقه أيضاً قول الفقهاء: المشقّة تجلب التيسير."[(٣)]

وقوله "ليست بأدلّة" ليس نفياً للدليلية عنها، فقد أثبتها لها صراحةً بقوله: "وصارت يُقضى بها في جزئياتها"، وقوله: "ناسب ذكرها في باب الاستدلال"، وقوله: "فاعلم أنّ من أدلّة الفقه..."، ولكنّه نفيٌ لكونها نصوصاً شرعية؛ إذ الدليل يُطلق -فيما تنصرف إليه الأذهان- على النص من القرآن أو السنة، فكأنّه قال: هي موضوعةٌ من الفقهاء باستقراء النصوص وليست نصوصاً، وهذا هو الغالب فيها، وإن كان بعض هذه القواعد هو نصٌّ شرعيٌّ كـ "لا ضرر ولا ضرار"، ونحوه.

وهذا نصٌّ لابن السبكي؛ أحد من صنّف في هذا العلم، أسوقه لبيان قيمة التقعيد الفقهي عند العلماء وحثّهم عليه، حيث يقول: "حقٌّ على طالب التحقيق، ومن يتشوّق إلى المقام الأعلى في التصوّر والتصديق أن يحكم قواعد الأحكام، ليرجع إليها عند الغموض، وينهض بعبء الاجتهاد أتمّ نهوض، ثمّ يؤكِّدها بالاستكثار من حفظ الفروع، لترسخ في الذّهن مثمرةً عليه بفوائد غير مقطوع فضلُها ولا ممنوع، أمّا استخراج القُوَى، وبذل المجهود في الاقتصار على حفظ

---

(١) ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، مرجع سابق، ج٤، ص٤٣٩.

(٢) المرجع السابق، ج٤، ص٤٤٢.

(٣) المرجع السابق، ج٤، ص٤٤٥.

الفروع من غير معرفة أصولها، ونظم الجزئيات بدون فهم مأخذها فلا يرضاه لنفسه ذو نفس أبيّة، ولا حاملُه من أهل العلم بالكلّية... وإن تعارض الأمران، وقصُر وقت طالب العلم عن الجمع بينهما لضيقٍ أو غيره من آفات الزّمان، فالرّأي لذي الذِّهن الصّحيح الاقتصار على حفظ القواعد وفهم المآخذ."[١]

ونقل عن الجويني أنّه قال في كتابه المدارك:[٢] "الوجه لكلٍّ متّخذ للإقلال بأعباء الشّريعة معه، أن يجعل الإحاطة بالأصول سوقه الألذّ، وينصّ مسائل الفقه عليها نصَّ من يحاول بإيرادها تهذيب الأصول، ولا ينزف حمام ذهنه في وضع الوقائع -مع العلم بأنّها لا تنحصر- على الذهول عن الأصول."[٣]

ورأيته قال في نهاية المطلب: "سبب اضطراب الأصول وتشوّشها على الآخذين إرسالُ المسائل في الوفاق والخلاف من غير تعرُّضٍ لبيان مَنْشَئها من القواعد."[٤]

ومن محاسن الاتفاقات -وأنا أحرِّر هذا العنصر- أنّي فتحت كتاب "مجموع الفتاوى" لابن تيمية، فوجدته يشرع في الكلام على المعاملات المالية والمناكحات. يقول ابن تيمية مستهِلاًّ: "وأمّا العقود من المعاملات المالية والنّكاحية وغيرها، فنذكر فيها قواعد جامعة عظيمة المنفعة"، ثمّ انهالت عليّ هذه العبارات: "الأصل في العقود أنّها لا تصحّ إلاّ بالصِّيغة"، "الأصل عندهم هو اللّفظ، لأنّ الأصل في العقود هو التراضي"، "العقود لو لم تنعقد بالأفعال الدالّة عليها لفسدت أمور النّاس... وهذا هو الغالب على أصول أبي حنيفة"، "تنعقد بكلّ ما دلّ على مقصودها من قول أو فعل... وهذا هو الغالب على أصول مالك".

---

(١) ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهّاب بن علي بن عبد الكافي. **الأشباه والنظائر**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١م، ج١، ص١٠.

(٢) كتابٌ غير مطبوع.

(٣) ابن السبكي، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ج١، ص١٠ - ١١.

(٤) الجويني، **نهاية المطلب**، مرجع سابق، ج١٦، ص٤٤.

وفي انعقاد النكاح بغير لفظ الإنكاح أو التزويج يقول: "وهذا أشبه بنصوص أحمد وأصوله"، "وما ذكره بعض أصحاب مالك وأحمد من أنّه لا ينعقد إلاّ بهذين اللفظين بعيد عن أصولهما"، "ثمّ تعيين اللفظ العربي في مثل هذا في غاية البعد عن أصول أحمد ونصوصه، وعن أصول الأدلّة الشّرعية."

ثمّ يقول: "وهذه القاعدة الجامعة التي ذكرناها من أنّ العقود تصحّ بكلّ ما دلّ على مقصودها من قول أو فعل، هي التي تدلّ عليها أصول الشّريعة"، "والأصل بقاء اللغة وتقريرها، لا نقلها وتغييرها"، "فباستقراء أصول الشريعة نعلم أنّ العبادات التي أوجبها الله أو أحبّها لا يثبت الأمر بها إلاّ بالشّرع"، "إنّ الأصل في العبادات التوقيف"، "والعادات الأصل فيها العفو"، "فالنّاس يتبايعون ويستأجرون كيف شاؤوا... وما لم تحدّ الشّريعة في ذلك حدّاً، فيبقون فيه على الإطلاق الأصلي"، "والآثار في ذلك كثيرة ليس هذا موضعها؛ إذ الغرض التنبيه على القواعد"، "القاعدة الثانية في العقود حلالها وحرامها، والأصل في ذلك أنّ الله حرّم في كتابه أكل أموالنا بيننا بالباطل"، إلى أن قال وأكتفي بهذا: "فأصول مالك في البيوع أجود من أصول غيره."[1]

والشاهد بيِّنٌ، وهو هذا المنهج في الردّ إلى الأصول، والبناء عليها، والمحاججة بها، والحكم على صحّة الفروع وفسادها بحسب موافقتها للأصول ومخالفتها. والملاحظ أنّ ابن تيمية مزج في نفَسِه التقعيدي بين "أصول الشّريعة"؛ أي: أحكامها الكلّية، ومقاصدها الكلّية، و"أصول المذاهب"؛ أي: قواعدهم الاجتهادية، وكلّ ذلك يقرِّر الفكرة التي نروم توضيحها، وهي: مصداقية الاستدلال على الفرع انطلاقاً من أصل كليٍّ، سواء كان أصلا نصّياً، أم أصلاً استقرائياً اجتهادياً. ولا جرم قرّر شيخُ الإسلام ذلك في عبارة فذّة حيث قال: "ونحن نذكر قاعدةً جامعةً في هذا الباب لسائر الأمّة، فنقول: لا بدّ أن يكون مع الإنسان أصولٌ كلّية تُردّ إليها الجزئيات، ليتكلّم بعلم وعدل، ثمّ يعرف الجزئيات

(١) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٢٩، ص٥ - ٢٦.

كيف وقعت؟ وإلاّ فيبقى في كذب وجهل في الجزئيات، وجهل وظلم في الكلّيات، فيتولّد فسادٌ عظيم."(١)

- **تخريج الفروع على الأصول:**

وهذا علمٌ ولدته ظاهرة التقعيد الفقهي، وهو أخصّ منها من وجه كونه مرحلةً تاليةً للتقعيد، وهي التخريج على ما تمّ تقعيده، ومن وجه أنّ مادّته في الغالب هي قواعد المذاهب، لا قواعد الشّرع بإطلاق، فالخائضون فيه يُعنون أساساً باستنباط أحكام الفروع التي لم يؤثر فيها عن أئمّتهم رأيٌ، على وِزانٍ تُقرّه أصولهم، بهدف المحافظة على مناهجهم.(٢)

وعن أهمّيته يقول الزنجاني؛ أحد المصنِّفين في هذا الفنّ: "ثمّ لا يخفى عليك أنّ الفروع إنّما تُبنى على الأصول، وأنّ من لا يفهم كيفية الاستنباط، ولا يهتدي إلى وجه الارتباط بين أحكام الفروع وأدلّتها التي هي أصول الفقه، لا يتّسع له المجال، ولا يمكنه التفريع عليها بحال، فإنّ المسائل الفرعية على اتِّساعها، وبُعد غاياتها لها أصولٌ معلومة، وأوضاعٌ منظومة، ومن لم يعرف أصولها لم يُحط بها علماً."(٣)

وقال ابن الصّلاح (توفي ٦٤٣هـ) في بيان مراتب المجتهد: "الحالة الثانية: أن يكون في مذهب إمامه مجتهداً مفيداً، فيستقلّ بتقرير مذاهبه بالدّليل، غير أنّه لا يتجاوز في أدلّته أصول إمامه وقواعده... ويتّخذ أصول نصوص إمامه أصولاً يستنبط منها، نحو ما يفعله المستقلّ بنصوص الشّارع."(٤)

ومن نماذج هذا التخريج قول المازري: "وقد رأينا العلماء أجمعوا على

---

(١) المرجع السابق، ج١٩، ص٢٠٣.

(٢) الباحسين، **التخريج عند الفقهاء والأصوليين**، مرجع سابق، ص٤٩ وما بعدها.

(٣) الزنجاني، **تخريج الفروع على الأصول**، مرجع سابق، ص٢.

(٤) ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري. **أدب المفتي والمستفتي**، تحقيق: موفّق عبد الله عبد القادر، بيروت: مكتبة العلوم والحكم وعالم الكتب، ١٤٠٧هـ، ج١، ص٣٢.

فساد بعض بياعات الغرر، وأجمعوا على صحة بعضها، واختلفوا في بعضها، فيجب أن يُبحث عن الأصل الذي يُعرف منه اتفاقهم واختلافهم"، ثمّ كشف عن هذا الأصل وهو: أنّ الغرر الجائز هو ما كان يسيراً وغير مقصود، بل تدعو إليه الضرورة، والغرر المحرّم ما كان غير يسير، أو ما كان مقصوداً ليس من باب الضرورة، ثمّ قال: "يجب أن تُردّ جميع مسائل الخلاف الواقعة بين فقهاء الأمصار في هذا المعنى إلى هذا الأصل."(١)

وإذا توجّه للمرحلة السابقة لهذا العلم، وهي تخريج الأصول على الفروع، انتقاد النزعة التبريرية المتضمّنة للتسليم بصحّة فروع الإمام؛ إذ يُتكلَّف ردُّها إلى أصلٍ ما على كلّ حال، بغضّ النّظر على الرجحان والمرجوحية، على غرار ما قلته في انتقاد منهج الحنفية، فهذا الانتقاد لا يتوجّه للمرحلة التالية التي هي هذا العلم؛ أي تخريج الفروع على الأصول من حيث هو؛ إذ لو ثبت عندنا صحّة نسبة الأصل إلى الإمام؛ أي إنّ الإمام قال بهذه الفروع بناءً على هذا الأصل، كأن يكون نصّ على ذلك فقال: "أصلي كذا"، ولو ثبت لدينا أنّ ذلك الأصل صحيحٌ تشهد به الأدلّة الشرعية، فإنّ بناء الفروع الجديدة على ذلك الأصل يكون من باب الاستنباط المشروع، وإذا كان كذلك، فالشّاهد هو رواج الفكر التخريجي للفروع انطلاقاً من أصول مؤصّلة -بغضّ النظر عن صحّة تلك الأصول أو فسادها- وقد كان هذا أحد عوامل تشكّل المدارس الفقهية، وثبات المذاهب الأربعة، وتوارثها جيلاً عن جيل حتّى وصلت إلينا، وهذا يدلّ دلالةً جازمةً على مصداقية المنهج الاستنباطي القائم على توليد الجزئي من الكلّي.

- اشتراط شهادة الأصول:

وذلك في بعض مسالك العلّة، ومنها المناسبة، فإنّ الأوصاف التي يخيل للمجتهد أنّها صالحةٌ للتعليل لا تكون كذلك بمجرّد تلقّي العقول لها بالقبول

---

(١) عياض، القاضي أبو الفضل ابن موسى اليحصبي. **إكمال المعلم بفوائد مسلم**، تحقيق: يحيى إسماعيل، القاهرة: دار الوفاء، ١٩٩٨م، ج٥، ص١٣٤.

حتّى تشهد لها الأصول التي هي القواعد والمعاني الشّرعية الكلّية بالاعتبار، لأنّ "المناسبة لا تقتضي الحكم لنفسها"[١] كما قال الشاطبي؛ إذ العقل غير شارع، وقال ابن عاشور: "ليست المصلحة هي مطلق الملائم،"[٢] وقال: "إنّ مقصد الشارع لا يجوز أن يكون غير مصلحة، ولكنّه ليس يلزم أن يكون مقصوداً منه كلّ مصلحة،"[٣] ولهذا قال السمعاني: "واعلم أنّ مجموع ما يحصل من معنى الإخالة والمناسبة، وهو أن يقال: دليل صحّة العلّة وجود وصفٍ مناسبٍ للحكم، مخيل مؤثّرٍ في إثباته متى عُرض الوصف على قواعد الشّرع وقوانينه وأصوله، فإذا وُجد الوصف بهذا الحدّ عُرف صحّته، وهذا أمرٌ لا يتّم بالمكابرات والمعاندات، وإنّما يُعرف ذلك بعرضه على أصول الشّرع وقواعده،"[٤] وقال الغزالي: "ثمّ الشيء ينبغي أن يكون مقصوداً، حتّى تكون رعايته مناسبة لأقيسة الشّرع."[٥]

وضرب ابن الهمام مثالاً لذلك، وأعقبه ابن أمير الحاج بالشّرح فقالا: ""كلا، زكاة في ذكور الخيل فلا" زكاة "في إناثها، بشهادة الأصول بالتسوية" بين الذكور والإناث في سائر السّوائم في الزّكاة وجوباً وسقوطاً."[٦] وعلّل ابن أمير الحاج شرط العرض على الأصول بقوله: "لأنّ الأصول شهداء الله على أحكامه، كما كان رسول الله ﷺ في حال حياته، فيكون العرض عليها وامتناعها من ردّه [أي من ردّ الوصف] دليلُ عدالته، كالعرض عليه في حياته وسكوته عن الردّ."[٧]

---

(١) الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج٢، ص١١٣.

(٢) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٢٩٠.

(٣) المرجع السابق، ص٢٩٩.

(٤) السمعاني، **قواطع الأدلّة**، مرجع سابق، ج٢، ص١٦٢.

(٥) الغزالي، **شفاء الغليل**، مرجع سابق، ص١٦٠.

(٦) ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، مرجع سابق، ج٣، ص١٥٣.

(٧) المرجع السابق.

ومنها: الدّوران، فإنّه متنازعٌ في صلوحه للتعليل، وعامّة الأصوليين على أنّه لا يفيد العلية بمجرّده،[1] لكنّه قد يصلح مسلكاً للتعليل في بعض الحالات، ومنها أن يتفق الوصف مع أصول الشّرع وقواعده، أمّا إذا صادمها فلا يجوز التعليل به، قال ابن برهان (توفي ٥١٨هـ) نقلاً عن شيخه إلكيا الهراسي في سياق الكلام على حجية الدوران: "فالحقّ أنّ الأصول إذا تناءت، والمآخذ إذا تباعدت، فإنّ التعلّق بالطّرد والعكس لا يجوز."[2]

ومنها الطّرد: وهو شقٌّ من الدوران؛ إذ الدوران هو "الطّرد والعكس"، والأكثرون على أنّه لا يفيد العلية،[3] ويعلّلون ذلك بأن ليس كلُّ وصفٍ وُجد مع الحكم يصلح لأن يكون علّة له، ولو كان كذلك لادُّعي في تحريم الخمر أنّ العلّة كونها شراباً، أو كونها ذات زبد، وذلك هادمٌ لقواعد الدِّين، قال ابن السّمعاني: "وإذا انتهى التصرّف في الشّرع إلى هذا المنتهى [يقصد التعليل بالأوصاف الطردية] كان ذلك استهزاءً بقواعد الدِّين، واستهانةً بضبطها، وتطريقاً لكلّ قائلٍ أن يقول ما يريد، ويحكم بما شاء، ولهذا صرف علماء الشّرع تبعتهم إلى البحث عن المعاني المخيلة المؤثّرة."[4]

ومثاله ما ذكره الشوكاني في قبول شهادة البدوي أو ردّها معلّقاً على ما نقله من قول ابن رسلان: "وحملوا هذا الحديث[5] على من لم تُعرف عدالته من أهل البدو، والغالب أنّهم لا تُعرف عدالتهم" بقوله:

(١) السعدي، **مباحث العلة**، مرجع سابق، ص٤٧٦.

(٢) ابن برهان، أحمد بن علي. **الوصول إلى الأصول**، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد، الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٨٤م، ج٢، ص٣٠٢.

(٣) السعدي، **مباحث العلة**، مرجع سابق، ص٤٩٤.

(٤) السمعاني، **قواطع الأدلة**، مرجع سابق، ج٢، ص١٤٣.

(٥) وهو قوله ﷺ: "لا تجوز شهادة بدوي على صاحب قرية." انظر:
- أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: الأقضية، باب: شهادة البدوي على أهل الأمصار، حديث رقم ٣٦٠٢، ج٣، ص٣٠٦. قال الألباني: "صحيح." انظر:
- الألباني، **صحيح الجامع الصغير وزيادته**، حديث رقم ٧٢٣٥، ج٢، ص١٢١٢.

"وهـذا حملٌ مناسـب، لأنّ البـدوي إذا كان معـروف العدالـة كان ردّ شـهادته لعلّـة كونـه بدويـاً غيـر مناسـب لقواعـد الشّـريعة، لأنّ المسـاكن لا تأثيـر لهـا فـي الـردّ والقبـول؛ لعـدم صحّـة جعـل ذلـك مناطـاً شـرعياً، ولعـدم انضباطـه، فالمنـاط هـو العدالـة الشـرعية؛"[1] أي: أنّ البـداوة وصـفٌ طـردي لا يتفـق التعليـل بـه مـع أصـول الشّـريعة.

ومنها: تنقيح المناط، وهو إلغاء الأوصاف التي لا مدخل لها في التأثير، فإنّما يدرك ذلك من يحيط بكلّيات الشّريعة، قال الغزالي: "تنقيح مناط الحكم بحذف ما عُلم بعادة الشّرع في موارده ومصادره في أحكامه أنّه لا مدخل له في التأثير،"[2] وقال الشاطبي: "الاجتهاد في تنقيح المناط، وإنّما يفتقر إلى الاطّلاع على مقاصد الشّريعة خاصّة."[3]

ومنها: اشتراطهم أن تكون العلّة ضابطاً لحكمة، كما قال السبكي: "الصّحيح أنّه يُشترط كون العلّة ضابطاً لحكمة،"[4] والعلم بكونها كذلك متوقِّفٌ على معرفة حِكم التشريع ومقاصده كما قال ابن عاشور: "ألا ترى أنّهم لمّا اشترطوا أنّ العلّة تكون ضابطاً لحكمة، كانوا قد أحالونا على استقراء وجوه الحِكَم الشّرعية التي هي من المقاصد."[5]

وجعل ابن تيمية باب القياس كلَّه قائماً على التبحّر في مقاصد الشريعة، فقال: "العلم بصحيح القياس وفاسده من أجلِّ العلوم، وإنّما يعرف ذلك من كان خبيراً بأسرار الشّرع ومقاصده، وما اشتملت عليه شريعة الإسلام من المحاسن

---

(١) الشوكاني، محمد بن علي. **نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار**، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمّد، الرياض والقاهرة: دار ابن القيم ودار ابن عفان، ٢٠٠٥م، ج١٠، ص٥٨٧.

(٢) الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٤٠.

(٣) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٤، ص١١٢ - ١١٣.

(٤) ابن السبكي، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ج٢، ص١٨٨.

(٥) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٨٧ - ١٨٨.

التي تفوق التعداد، وما تضمّنته من مصالح العباد في المعاش والمعاد، وما فيها من الحكمة البالغة، والرّحمة السّابغة، والعدل التامّ."[1]

فالشاهد أنّ من معايير صلاحية العلل للتعليل توافقها مع كلّيات الشّرع؛ أي: أحكامه الكلّية، ومقاصده الكلّية المقطوع بها، ومن معايير فسادها مصادمتها لتلك الكلّيات، وإذا كان كذلك، فهذا تعويلٌ على المنهج المراد تقريره.

- **الاستدلال بـ"عادة الشّرع":**[2]

أي: المألوف والمعهود من طريقته المتكرِّرة في التشريع، بحيث يستنتج العارف بذلك -وهو المجتهد- أنّ تلك الطريقة منهجٌ عامٌّ ثابتٌ مطّرد، فيتّخذها أساساً للاستنباط فيما سكت الشّارع عن بيانه، أو بيَّنه بلفظ محتمل، فيحمله على ما جرت به تلك العادة الشّرعية في الأحكام والمقاصد.

وأحسن من فسَّر هذا المعنى، وقرَّبه بالمثال هو ابن عبد السّلام، فقال: "ومن تتبّع مقاصد الشّرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقادٌ أو عرفانٌ بأنّ هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأنّ هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماعٌ، ولا نصٌّ، ولا قياسٌ خاصّ. فإنّ فهم نفس الشّرع يوجب ذلك، ومثل ذلك: أنّ من عاشر إنساناً من الفضلاء الحكماء العقلاء، وفهم ما يؤثره ويكرهه في كلّ وِرْدٍ وصَدْر، ثمّ سنحت له مصلحة أو مفسدة لم يعرف قوله، فإنّه يُعرف بمجموع ما عهده من طريقته، وألفه من عادته أنّه يؤثر تلك المصلحة، ويكره تلك المفسدة."[3]

واقتفى أثره تلميذه القرافي، واقتبس منه عندما قال: "فإنّ الملِك العظيم إذا كان عادته أنّه يخلع الأخضر على العلماء، ورأينا شخصاً أخلع عليه أخضر،

---

(١) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٢٠، ص٥٨٣.

(٢) ويعبَّر عن هذا المعنى بمصطلحات أخرى مثل: "دأب الشّرع"، و"ميزان الشّرع"، و"تصرّفات الشّرع"، و"مجاري الشّرع"، و"الغالب في الشّرع"، و"سَنَن الشرع"، ونحوها.

(٣) ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج٢، ص١٨٩.

ونحن لا نعلم حال ذلك الشّخص، قلنا: هو عالم، لأنّه العادة من ذلك الملك، فكذلك عادة الله تعالى أنّ شرائعه مصالح لعباده، فكلّ مكان لا نعلم فيه مصلحة؛ قلنا: فيه مصلحة لم نطَّلع عليها، وهكذا كلّ تعبّدي؛ معناه: أنّا لم نعلم بمصلحته، لا لأنّه لا مصلحة فيه."(١)

واستدلّ القرافي على قبول شهادة الصِّبيان في جراحات بعضهم بعضاً -بعد إيراده عشرة شروط في ذلك- بقوله: "والغالب مع تلك الشّروط الصّدق وندرة الكذب، فتُقدّم المصلحة الغالبة على المفسدة النّادرة، لأنّه دأب صاحب الشّرع، كما جوّز الشّرع شهادة النّساء منفردات في الوضع الذي لا يطّلع عليه الرّجال للضّرورة."(٢)

وقال في كتابه "الإحكام" في سياق تعظيم مقام الإمامة -أي: الحكم- وأنّها يُشترط لها ما لا يُشترط في مجرّد القضاء أو الفتيا: "وهو دأب صاحب الشّرع، متى عظُم أمرٌ كثَّر شروطه."(٣)

وجاء هذا المصطلح عند الشاطبي أيضاً، ومن ذلك قوله: "فإنّ من عادة الشّرع أنّه إذا نهى عن شيء وشدّد فيه، منع ما حواليه، وما دار به، ورتع حول حماه."(٤)

وعند ابن السبكي حيث قال: "النبي ﷺ يرأف بالنّاس، ويأخذهم شيئاً فشيئاً، ولا يبدر بالتغليظ، وهذا دأب الشرع، يلوِّح، ثمّ يعرِّض، ثمّ يصرِّح، والقرآن أكثره هكذا."(٥)

---

(١) القرافي، أبو العبّاس أحمد بن إدريس. **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٥م، ج١، ص٣٢٣-٣٢٤.

(٢) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج٤، ص٩٨.

(٣) القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس. **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدّة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٩٥م، ص٥٦.

(٤) الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج١، ص١٠٤.

(٥) ابن السبكي، **الإبهاج**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٢٨.

واحتجّ بعادة الشّرع فقهاءُ الحديث وشرّاحه، كابن حجر في تعليل رأي الجمهور في التفريق بين الرِّكاز والمعدن من حيث المقدار الواجب تزكيته، وهل يُراعى فيه نصابٌ أم لا؟[1] فقال: "والفرق بين المعدن والرِّكاز في الوجوب وعدمه أنّ المعدن يحتاج إلى عمل ومؤنة ومعالجة لاستخراجه بخلاف الرِّكاز، وقد جرت عادة الشّرع أنّ ما غلظت مؤنته خُفِّف عنه في قدر الزّكاة، وما خفّت زِيد فيه."[2]

واستدلّ ابن تيمية على رأيه في إفطار الحاجم، وأنّه لا يختصّ بشخص الحاجم الذي كان سبباً في الحديث الذي يرويه أحمد: أنّ رسول الله ﷺ أتى على رجل يحتجم في رمضان، قال: "أفطر الحاجم والمحجوم"[3] بعادة الشّرع، فقال: "وإذا كان اللّفظ عامّاً، وإن كان قصدُه شخصاً بعينه، فيشترك في الحكم سائر النّوع، للعادة الشّرعية من أنّ ما ثبت في حقّ الواحد من الأمّة ثبت في حقّ الجميع."[4]

وإذا تقرّر هذا؛ كان شاهداً مضافاً على اعتماد المنهج الاستنباطي في الاستدلال انتقالاً من الكليّ إلى الجزئي.

- الإجماع على تعليل الأحكام بالمصالح:

قال ابن القيم: "فإنّ الشّريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في

---

(١) رأي مالك والشّافعي مراعاة النِّصاب في المعدن دون الرِّكاز، وأنّ القدر الواجب في المعدن هو ربع العشر، وفي الرّكاز الخمس، ورأي أبي حنيفة عدم مراعاة النِّصاب فيهما معاً، وأنّ القدر الواجب هو الخمس في كلّ منهما. انظر:
- ابن رشد، **بداية المجتهد**، مرجع سابق، ج٢، ص١٩ - ٢٠.

(٢) ابن حجر، **فتح الباري**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٦٥.

(٣) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الصّوم، باب: الحجامة والقيء للصائم، معلَّقاً عقب ترجمة الباب، ج٣، ص٣٣، وانظر أيضاً:
- ابن حجر، **تغليق التعليق**، مرجع سابق، ج٣، ص١٧٥.

(٤) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٢٥، ص٢٥٨.

المعاش والمعاد،"[1] وقال الشاطبي: "والمعتمد إنّما هو أنّا استقرينا من الشّريعة أنّها وُضعت لمصالح العباد استقراءً لا ينازع فيه الرازي ولا غيره."[2]

ونقل الإجماع على تعليل الأحكام بالمصالح غير واحد من الأصوليين، منهم الآمدي حيث قال: "أئمة الفقه مجمعة على أنّ أحكام الله تعالى لا تخلو عن حكمة ومقصود."[3]

وإذا كان الأمر هكذا، فلا عبرة بمروق الظاهرية عن هذا الإجماع، وبحثنا هذا لا يعيرهم أذناً، ولا يباليهم طاروا أم وقعوا في جحدهم للتعليل وخططه، كما قال ابن القيم: "فهؤلاء بإنكارهم الحكمة والتعليل سدُّوا على نفوسهم باب الإيمان والهدى، وفتحوا عليهم باب المكابرة وجحد الضروريات."[4]

وقال: "وهل إبطال الحِكَم والمناسبات والأوصاف التي شُرعت الأحكام لأجلها إلاّ إبطالٌ للشّرع جملة؟ وهل يمكن فقيهاً على وجه الأرض أن يتكلّم في الفقه مع اعتقاده بطلان الحكمة والمناسبة والتعليل وقصد الشّارع بالأحكام مصالح العباد؟ وجناية هذا القول على الشرائع من أعظم الجنايات."[5]

والإجماع على تعليل الأحكام بالمصالح -حيث تقرّر أنّ الأسلوب القرآني والنبوي كلّيٌّ في اعتبار المصالح وإهدار المفاسد- يتضمّن الإحالة على كلّيات المصالح، وكلّيات المفاسد، والإرشاد إلى النَّحْو نحوَها؛ إذ لا نصوص على عيون المصالح وخصوصياتها في الغالب.

---

(١) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج٣، ص١١.

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٦.

(٣) الآمدي، **الإحكام**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٨٥.

(٤) ابن القيم، أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر. **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٨م، ص٢٠٠.

(٥) المرجع السابق، ص٢٠٥.

- **اعتبار أجناس الأوصاف، وأجناس الأحكام في القياس:**

يقسِّم الأصوليون المناسب من حيث شهادة الشرع له بالاعتبار وعدمه إلى: ما عُلم من الشّرع اعتباره، وما علم من الشّرع إلغاؤه، وما لم يعلم اعتباره ولا إلغاؤه:[1]

والقسم الأوّل ينقسم إلى أقسام أهمها:[2]

- ما اعتُبر نوع وصفه في نوع الحكم، مثل: الولاية على الصغير في المال، فالصِّغر نوع من العجز أثَّر في نوع من الولاية، وهو الولاية على المال، فيقاس عليه: الولاية على الصّغيرة في النكاح، بجامع الصِّغر.
- ما اعتُبر نوع وصفه في جنس الحكم، مثل: تقديم الإخوة الأشقاء على الإخوة لأب في الإرث وفي الصلاة، فقد اعتبر الشرع الأخوّة، وهي نوعٌ من العلاقة النسبية، في التقديم وهو جنسُ حكم، أنواعه: تقديم في الإرث، وتقديم في الصلاة، فيقاس على ذلك: تقديمهم في ولاية النكاح.
- ما اعتُبر جنس وصفه في نوع الحكم، مثل: الجمع بين الصلاتين للسفر، فالوصف المعلّل به هو السفر، جنسه: المشقة والحرج، والجمع بين الصلاتين نوع من التخفيف، فيقاس عليه الجمع للعذر كالمطر في غير السفر بجامع جنس الوصف، وهو المشقة.
- ما اعتُبر جنس وصفه في جنس الحكم، مثل: القتل عمداً وعدواناً موجبٌ

---

(١) السعدي، **مباحث العلة**، مرجع سابق، ص٤٢٠، والمقصود بالاعتبار ما كان بغير النص والإيماء؛ لأنّ المعتبر بهذين السّبيلين لا يدخل في المناسب؛ إذ المناسب لا نصّ عليه، ولا إيماء، وهذا تقسيمٌ للمناسب، لا لمطلق الوصف. انظر:
- المرجع السابق، ص٤٢٠.

(٢) المرجع السابق، الموضع نفسه. وانظر أيضاً:
- البوطي، محمد سعيد رمضان. **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٥م، ص٢٤٠ - ٢٤٣.
- الشنقيطي، **الوصف المناسب**، مرجع سابق، ص٢١٧ - ٢٢٠.

للقصاص، فاعتبر جنس الجناية العمدية في جنس القصاص، فيقاس عليه القتل بالمثقل بجامع جنس الوصف، وهو الجناية العمدية.

والشّاهد أنّ التفات الشّارع إلى أجناس الأوصاف، وأجناس الأحكام، وإثبات تأثير هذه في هذه، وتأثُّر هذه بهذه، يحيل المجتهدين على طلب التعرّف على تلك الأجناس، ويأذن لهم بإجراء القياس في الأجناس كما في الأنواع، وهذا يفتح باب الإلحاق بسعة، كما قال الشيخ عبد الوهاب خلاّف: "وصحّة التعليل بالمناسب بناءً على اعتبار جنسه في جنس الحكم تفتح أبواب القياس بسعة، لأنّ مآل هذا: أنّ الشارع إذا اعتبر وصفاً هو مظنّة الحرج علّة لحكم فيه تخفيف؛ صحّ اعتبار أيِّ وصف آخر من مظانّ الحرج علّة لأيّ حكم آخر فيه تخفيف."(١)

والنظر في أجناس الأحكام، وأجناس الأوصاف هو نظرٌ في كلّيات كلٍّ منهما.

- **التعليل بالحكمة المنضبطة:**(٢)

ذكرت عند الحديث عن تعريف "الكلّيات التشريعية" باعتبار التركيب علاقةَ "المقاصد" بالتشريع انطلاقاً من إثبات الترادف بين مصطلح "المقصد"، ومصطلح "الحكمة"، وذكرت هنالك تعريف كلٍّ منهما، وكيف يؤُولان إلى المعنى نفسه، فبنيتُ علاقة المقاصد بالتشريع -في بعض ما تُبنى عليه- على التعليل بالحكمة المنضبطة

---

(١) خلّاف، **علم أصول الفقه**، مرجع سابق، ص٧٤.

(٢) ويعبّر عنها بـ"الظاهرة" بحيث لا تخفى، ولا تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال، مثل استيفاء العدل في القضاء، فإنّه الحكمة من منع مباشرة القضاء حال الغضب وما يجري مجراه من أسباب التشويش، وهو أمر ظاهر لا يخفى ولا يختلف، ويقابلها "الخفية" مثل وجدان الشهوة بسبب لمس المرأة، فإنّه الحكمة من انتقاض الوضوء بذلك، غير أنّها لا تنضبط، فقد يجد اللامس شهوة وقد لا يجد، كما يختلف ذلك باختلاف الأشخاص والأحوال، فنيط الحكم بالسبب، وهو اللمس.

الذي يقول به الأصوليون في الرّاجح من مذاهبهم،[1] فالآن أجدّد إبراز هذا الترجيح لأجل ما أنا فيه من تقرير مصداقية المنهج الاستنباطي في الاجتهاد انطلاقاً من الكلّي نحو الجزئي، لكن من غير خوض في الجدال في المسألة، فقد كفى مؤنة ذلك باحثون كُثُر، وأنا أتفق معهم فيما خلصوا إليه من نتائج.

يقول الشيخ شلبي: "دعوى عدم وقوع التعليل بالحكمة لا يتفق ومسلك الأئمّة أهل الاجتهاد المطلق، لأنّا نعلم قطعاً أنّ المجتهد في عصر الصّحابة ومن بعدهم من الذين تقدّموا على عصر الفقه التقديري حينما كانت تنزل به الحادثة أو يُسأل عنها، يبحث عن النص، فإن لم يجده اجتهد فيها مستنداً إلى روح التشريع ومقاصد الشّريعة، وما كان يلجأ إلى هذه الصّور والرّسوم التي وضعها المتأخرّون."[2]

ويقول الدكتور رائد نصري: "التعليل بالحكمة أصلٌ شرعيٌ كليٌّ قطعيّ."[3]

ومثاله: أن يقول المجتهد: لا يجوز للقاضي مباشرة القضاء في كلّ حالٍ يقوم فيها عارضٌ يحول دون استيفاء العدل، فالمجتهد بهذا لا يكون مجرّد قائس -بالمدلول الضيّق للقياس- على الحالة المنهي عنها، وهي حالة الغضب، بل يكون اتّخذ من الحكمة التي هي توخّي العدل أساساً ومرتكزاً كلّياً لاجتهاده، وإذا صحّ هذا، فهو من أجلى تجلّيات المنهج الاستنباطي؛ إذ يُحكم على الجزئي انطلاقاً من حكمة كلّية عُلم أنّ الشارع تغيّاها.

---

(١) انظر: ص٨٠ - ٨١ من هذا الكتاب.

(٢) شلبي، **تعليل الأحكام**، مرجع سابق، ص١٤٤.

(٣) نصري، **التعليل بالحكمة**، مرجع سابق، ص٢٣٨.

- **الإجماع على العمل بالخطط التشريعية:**

وأقصد منها: المصالح المرسلة، وسدّ الذرائع، والاستحسان، والعرف. فقد أجمعت المدارس الفقهية على اعتبارها من حيث النظرية مع التفاوت بينهم في منهجية التطبيق.(1)

وهذه الخطط التشريعية المهيمن عليها هو أصول التشريع ومداركه العامّة التي هي الكلّيات التشريعية: أحكاماً ومقاصد، وهذا معلومٌ لا نطيل في إثباته، ولكن أنقل ما ذكره العلماء في الإجماع عليها.

فأمّا إجماعهم على المصلحة المرسلة، فنصّ عليه القرافي قائلاً: "وأمّا المصلحة المرسلة فالمنقول أنّها خاصّةٌ بنا، وإذا افْتَقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا وجمعوا وفرّقوا بين المسألتين لا يطلبون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى الذي به جمعوا وفرّقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلة، فهي حينئذ في جميع المذاهب."(2)

وقال الغزالي: "وإذا فسَّرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشّرع؛ فلا وجه للخلاف في اتّباعها، بل يجب القطع بكونها حجّة."(3)

وقال ابن عاشور: "ما يُسَمَّى بالمصالح المرسلة... لا ينبغي التردّد في صحّة الاستناد إليها، لأنّنا إذا كنّا نقول بحجّية القياس الذي هو إلحاق جزئي حادث لا يُعرف له حكمٌ في الشّرع بجزئي ثابتٍ حكمُه في الشّريعة للمماثلة

---

(1) يقول الدريني تحت عنوان: "مدى الاختلاف في المناهج الأصولية في الاستنباط": "وقد يتعدّى الاختلاف في أحكام المسائل الجزئية إلى قواعد الاستنباط نفسه ومناهجه... كما هو الشأن في قاعدة مفهوم المخالفة... وقاعدة الذرائع، أو قاعدة الاستحسان، أو قاعدة المصالح المرسلة، غير أنّ هذا لا يعتبر في الواقع اختلافاً جوهرياً في أصول التشريع الأساسية... أئمة المذاهب جميعاً قد أخذوا بأصل هذه القواعد... لكن أخذهم بهذه القواعد كان على تفاوت." انظر:
- الدريني، **بحوث مقارنة**، مرجع سابق، ج1، ص24 - 25.

(2) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، مرجع سابق، ص394.

(3) الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج1، ص430.

بينهما في العلّة المستنبطة، وهي مصلحةٌ جزئية ظنّية غالباً لقلّة صور العلّة المنصوصة، فلَأَنْ نقول بحجّية قياس مصلحةٍ كلّيةٍ حادثةٍ في الأمّة لا يُعرف لها حكمٌ على كلّيةٍ ثابتٍ اعتبارُها في الشّريعة باستقراء أدلّة الشّريعة الذي هو [أي: الاستقراء] قطعيٌ أو قريبٌ من القطعي أولى بنا وأجدر بالقياس وأدخل في الاحتجاج الشّرعي."(١)

وأمّا سدّ الذّرائع، فحقّق الشّاطبي أنّ الخلاف فيها متعلِّقٌ بالتطبيق لا بالنظرية، فقال: "فلا يصحّ أن يقول الشّافعي إنّه يجوز التذرّع إلى الرّبا بحال، إلاّ أنّه لا يتّهم من لم يظهر منه قصدٌ إلى الممنوع، ومالكُ يتّهم بسبب ظهور فعل اللّغو، وهو دالٌّ على القصد إلى الممنوع، فقد ظهر أنّ قاعدة الذّرائع متّفق على اعتبارها في الجملة، وإنّما الخلاف في أمر آخر،"(٢) وقال: "وسدّ الذّرائع مطلوبٌ مشروعٌ، وهو أصل من الأصول القطعية في الشّرع."(٣)

وقال القرافي: "وليس سدّ الذّرائع من خواصّ مذهب مالك كما يتوهّمه كثيرٌ من المالكية، بل الذّرائع ثلاثة أقسام: قسمٌ أجمعت الأمّة على سدّه ومنعه وحسمه... وقسمٌ أجمعت الأمّة على عدم منعه، وأنّه ذريعة لا تُسدّ ووسيلة لا تُحسم... وقسمٌ اختلف فيه العلماء هل يُسدّ أم لا؟"(٤)

وهي النتيجة التي قرّرها صاحب أوسع بحثٍ في الذّرائع، وهو الدكتور محمّد هشام البرهاني، فيُنظر كتابه في ذلك.(٥)

وأمّا الاستحسان؛ فأكثرها إثارةً للجدل، ومع ذلك فالأقرب أنّ الخلاف فيه أدنى إلى اللفظ منه إلى الحقيقة، وأنا أجزم أنّ راسخَيْن من أئمّة الدِّين كمالك

---

(١) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٣٠٩.

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٠٠ - ٢٠١.

(٣) المرجع السابق، ج٣، ص٦١.

(٤) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٢.

(٥) البرهاني، محمّد هشام. **سدّ الذرائع في الشريعة الإسلامية**، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٥م.

والشّافعي لا يجوز أن يبلغ الخُلف بينهما في فهم الشّريعة إلى أن يقول الأوّل: "الاستحسان تسعة أعشارالعلم،"[(١)] ويقول الآخر: "إنّما الاستحسان تلذّذ،"[(٢)] إلاّ بتقدير خلافٍ على المصطلح ومدلوله، يقول ابن عاشور: "الخلاف بين العقلاء نادرٌ لو راموا التقارب،"[(٣)] والأئمّة لا غرض لهم في التباعد.

وممّن حقّقوا أنّ الخلاف قريبٌ من اللفظي الدكتور السنوسي حيث يقول: "من خلال هذا البيان لحقيقة الاستحسان ووظيفته المآلية، يمكنك أن تخلص إلى أنّه لا عبرة بقول من أنكره، ولا اعتداد بخلاف من لم يحتجّ به، لأنّه مخالفٌ بذلك لمقتضى الاستقراء اليقيني لنصوص الشّريعة ومواردها، ومناقضٌ لما هو من صميم المقاصد الجوهرية القطعية، وما تفطّن إليه الشّاطبي من كون الخلاف في الذّرائع ليس خلافاً في أصلها، وإنّما هو في أمرٍ آخر، هو تحقيق المناط، ينسحب أيضاً على قاعدة المآل الكبرى التي هي الاستحسان."[(٤)]

وقال الباحسين: "الاستحسان تكمن حجّيته في كونه رافعاً للحرج، وهذا لا يجوز أن يكون موضع نزاع."[(٥)]

وأمّا العرف، فقال الشيخ أبو سنّة: "اعتبر الفقهاء على اختلاف مذاهبهم العُرف، وجعلوه أصلاً ينبني عليه شطرٌ عظيمٌ من أحكام الفقه."[(٦)]

---

(١) الصاوي، **حاشية الصاوي على الشرح الصغير**، مرجع سابق، ج٣، ص٦٣٨. وانظر أيضاً:
- علّيش، أبو عبد الله محمّد بن أحمد. **منح الجليل شرح مختصر خليل**، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٩م، ج٦، ص٤٧٢.
- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٠٩.

(٢) الشافعي، **الرّسالة**، مرجع سابق، ص٤٩٧.

(٣) ابن عاشور، **أليس الصبح بقريب**، مرجع سابق، ص١٨١.

(٤) السنوسي، **اعتبار المآلات**، مرجع سابق، ص٣٠٩ - ٣١٠.

(٥) الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب. **الاستحسان: حقيقته، أنواعه، حجيته، تطبيقاته المعاصرة**، الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٧م، ص١٥٤.

(٦) أبو سنة، أحمد فهمي. **العرف والعادة في رأي الفقهاء**، القاهرة: مطبعة الأزهر، ١٩٤٧م، ص٢٣.

إنّ الإجماع على اعتبار هذه الخطط التشريعية مع أنّها لا يُستند فيها إلاّ إلى الكلّيات العامّة للشّريعة لشاهدٌ آخرُ على مصداقية المنهج الاستنباطي، وشيوعته عند الأئمّة، وفي مدارسهم الفقهية بما لا يدع مجالاً للرّيب.

- اشتراط الإحاطة بالأصول لبلوغ رتبة الاجتهاد:

قال ابن السبكي: "واعلم أنّ كمال رتبة الاجتهاد تتوقّف على ثلاثة أشياء:

... الثاني: الإحاطة بمعظم قواعد الشّريعة، حتّى يعرف أنّ الدليل الذي ينظر فيه مخالفٌ لها أو موافق. الثالث: أن يكون له من الممارسة والتتبع لمقاصد الشّريعة ما يكسبه قوّةً يفهم منها مراد الشّرع من ذلك، وما يناسب أن يكون حكماً له في ذلك المحلّ وإن لم يصرِّح به، كما أنّ من عاشر ملِكاً، ومارس أحواله، وخبر أموره، إذا سُئل عن رأيه في القضية الفلانية، يغلب على ظنّه ما يقوله فيها، وإن لم يصرّح له به."[(١)]

وقال الشاطبي: "إنّما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتّصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشّريعة على كمالها. والثاني: التمكّن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها."[(٢)]

لو كان الغَناء في معرفة الأحكام الشّرعية حاصلاً بالجزئيات المأثورة، وبالقياس عليها، لم يكن لاشتراط هذا الشّرط -لو كان واحداً من خمسين شرطاً- من معنى، فكيف وهو شرطٌ من أُمَّات شرطين أو ثلاثة. وكون الأئمّة منزّهين عن العبث ولغو الكلام، يدلّ هذا الشّرط منهم على وعي عميق بجلالة الوظائف الموكولة إلى أصول الشّريعة، وكلِّيات أحكامها ومقاصدها.

- نقض القضاء المخالف للقواعد:

أجمع الفقهاء والأصوليون أنّ حكم القاضي في مسألة اجتهادية لا يجوز أن ينقضه قاض آخر.

---

(١) ابن السبكي، **الإبهاج**، مرجع سابق، ج١، ص٨.

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٤، ص١٠٥ - ١٠٦.

قال ابن السّبكي: "لا يُنقض الحكم في الاجتهاديات، لا من الحاكم به، ولا من غيره بأن اختلف الاجتهاد، وفاقاً؛ إذْ لو جاز نقضه لجاز نقض النقض، وهلمّ، فتفوت مصلحة نصب الحاكم من فصل الخصومات."(١)

غير أنّهم قيَّدوا ذلك بالاجتهاديات؛ أي: بما كان محلاًّ للاجتهاد، فلا يكون في مورد نصٍّ أو إجماع أو قياس جليّ، وزاد بعض الأصوليين قيداً رابعاً -هو محلُّ الشاهد- وهو: مخالفة القواعد الكلية، بحيث إذا كان القضاء هادماً لقاعدة من القواعد الكلية القطعية وجب نقضه.

نصّ على هذا القرافي فقال: "كلُّ شيء أفتى فيه المجتهد، فخرجت فُتياه فيه على خلاف الإجماع، أو القواعد، أو النّص، أو القياس الجليّ السّالم عن المعارض الرَّاجح، لا يجوز لمقلِّده أن ينقله للنّاس، ولا يفتي به في دين الله تعالى، فإنَّ هذا الحكم لو حكم به حاكم لنقضناه."(٢)

وابن السّبكي فقال: "القاعدة المقرَّرة أنَّ حكم الحاكم في المجتهدَات لا يُنقض إلاّ إذا خالف النّص، أو الإجماع، أو القياس الجليّ، أو القواعد الكلية."(٣)

فيضيف هذا دلالةً عاشرة على المطلوب الذي لم يبق إلاّ اقتطافه، وهو: أنّ الكلّيات ذات أثر بالغ في مجاري الاجتهاد والفتوى.

إنّ هذه العناصر هي مرامز دالّة باقتضاب، لكنّها قاطعة في الدلالة على صحّة المنهج الذي يقوم عليه توظيف الكلّيات التشريعية في الاجتهاد والفتوى، وعلى سيدودته عند الأئمّة، أعني منهج الاستنباط انتقالاً من الكلّي إلى الجزئي، وقد استحضرت عناوينها في عجالة من الاستذكار، والباحث المُتَّئد يجيء بأضعافها.

(١) ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهّاب بن علي بن عبد الكافي. **جمع الجوامع في أصول الفقه**، ومعه شرح الجلال المحلي وحاشية العطار، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.)، ج٢، ص٤٣٠.

(٢) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج٢، ص١٠٩.

(٣) السبكي، **فتاوى السبكي**، مرجع سابق، ج١، ص٣٦٩.

وإذا كان هذا على مستوى التنظير، فلنر ماذا عندهم على مستوى التطبيق، فأذكر الآن أمثلة يسيرة تدلّ على تعويل الأئمّة وأتباعهم على منهج الاستنباط من القواعد والأصول والكلّيات، بغضّ النّظر عن كون الكلّية هي الدليل الأوحد والأساسي في المسألة أم كونها دليلاً عاضداً، فالبحث يثبت أنّ لها وظائف متعدّدة سيأتي بسطها، وبغضّ النّظر عن الترجيح بين الكلّيات، فقد أثبتنا لها خاصّة التداخل والتجاذب.

وبغضّ النّظر عن تعارض هذه الكلّيات مع أخبار الآحاد،[1] فإنّها إذا تعارضت فرجّح بعضُهم الأصل الكلّي على الخبر، فذلك أمعنُ في الدلالة على مصداقية هذا المنهج. وإذا تعارضت فرجّح بعضهم الخبر على الأصل الكلّي، فحقيقة ذلك أنّه لا يُثبت المعارضة بينهما،[2] بل يرى أنّ الخبر -إذا بلغه وصحّ عنده ولم يعارضه ما هو أدلّ عنده- مندرجٌ في ذلك الأصل بوجهٍ ما، أو يراه موافقاً لأصلٍ آخرَ هو أجدر باندراجه فيه، كما قال ابن العربي في العرايا: "حديث العرايا إن صدمته قاعدة الرِّبا، عضدته قاعدة المعروف"[3]، وإذا كانت غير متعارضة، فالشّاهد المقصود وهو تقرير استدلالهم بالقواعد والأصول

---

(١) البحث يرجِّح في مسألة تعارض خبر الواحد مع الكلّيات أنّ خبر الواحد الصّحيح المتلقّى بالقبول باتفاق حذّاق الحديث، لا يعدم وجهاً من وجوه التآلف مع كلّية من الكلّيات، وإن ظهر ببادئ الرّأي تعارضه مع إحداها، لا يُسلَّم ذلك حتى تستغلق كلّ احتمالات اندراجه فيها ولو بالتأويل، فإذا تعذّر ذلك يُجتهد في إدراجه في كلّية أخرى، ولا يُطرح البتة، هذا إذا افترضنا أنّ الحكم أو المعنى المستفاد من هذا الخبر جزئي لا كلي، أمّا إذا كان المضمون التشريعي للخبر الصّحيح المتلقّى بالقبول كلياً، خاصّة إذا تكرّر في أدلّة أخرى، وتأكّد، وانتشر، فلا يُحتاج إلى إدراجه في كلّية ما، بل يُحتاج إلى الموازنة بينه وبين غيره من الكليات بصفته كلّياً هو أيضا.

(٢) كما قال الشاطبي: "خبر الواحد إذا كملت شروط صحّته، هل يجب عرضه على الكتاب أم لا؟ فقال الشافعي: لا يجب؛ لأنه لا تتكامل شروطه إلاّ وهو غير مخالف للكتاب، وعند عيسى بن أبان: يجب، محتجّاً بحديث في هذا المعنى... فهذا الخلاف كما ترى راجعٌ إلى الوفاق." انظر:
- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص١٨ - ١٩.

(٣) ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله. **القبس في شرح موطأ مالك بن أنس**، دراسة وتحقيق: محمّد عبد الله ولد كريم، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢م، ج٢، ص٨١٣.

والكلّيات يكون أوضح، ومهما اختلفنا مع مثالٍ ممّا يأتي أو اثنين أو ثلاثة، فلا يقدح ذلك في المنهج من حيث هو، بل الأمثلة عليه في التراث الفقهي للأئمّة وأتباعهم تَتَأبّى على الحصر، وتدلّ دلالةً قاطعةً لا ريب فيها على اعتبار هذا المنهج، وعلى مصداقيته في الفقه الإسلامي وأصوله بعامّة.

- الإمام مالك ومدرسته:[١]

قال الإمام مالك بـ"طهارة الكلب"، بناءً على الأصل الكلّي أنّ "كلّ حيٍّ طاهر،"[٢] وقال: الغسل المأمور به في حديث الولوغ لا يدلّ على النجاسة؛ إذ الأصل الكلّي "زوال النجاسة بزوال عينها،"[٣] وذلك لا يتقيّد بعدد كالسّبع المذكورة، ولا يُشترط فيه التتريب، فمن النّجاسات ما هو أشدّ من لعاب الكلب كالعذرة، ولم يُشترط في إزالتها التتريب، ولا عددٌ معيّن من الغسلات، كما لم نُؤمر بغسل ما يحمله الكلب بفمه من الصّيد، والأصل الكلّي أنّ "الحلّ دليل الطهارة،"[٤] ممّا يدلّ على وجود معنى تعبّدي غير مُدرك، وبخاصة وحديث الولوغ يسير التأويل من وجوه، كحمل الطهارة الواردة في قوله ﷺ: "طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب..."[٥] على المعنى اللغوي الذي نظيره قوله ﷺ:

(١) رتّبتُ المدارس بحسب تفاوتها في التعويل على المنهج الاستنباطي من الكلّيات، فلا شكّ في أنّ المالكية هم أصحاب القدم السّابقة، والقامة السّامقة، كما قال ابن دقيق فيما ينقله عنه الزركشي: "الذي لا شكّ فيه أنّ لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النّوع، ويليه أحمد بن حنبل،" والحنابلة والحنفية يتقدّم كلّ منهما على الآخر من وجه، الحنابلة في المصالح المرسلة، والحنفية في الاستحسان، فقدّمتُ الحنابلة بناءً على أنّ الاستحسان استثناء، والمصالح المرسلة ليست من باب الاستثناء، والأصل عدم الاستثناء، ولا شكّ في أنّ الشافعية متأخّرون عن الجميع في هذا الباب، وذلك من المفارقات، لأنهم أرباب التنظير الأوّل للقواعد والمقاصد. انظر:
- الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٨، ص٨٤،

(٢) القرافي، **الذخيرة**، مرجع سابق، ج١، ص١٧٩.

(٣) الحطاب، **مواهب الجليل**، مرجع سابق، ج١، ص١٥٩.

(٤) القرافي، **الذخيرة**، مرجع سابق، ج١، ص١٧٩.

(٥) مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الطهارة، باب: حكم ولوغ الكلب، حديث رقم ٢٧٩، ج١، ص٢٣٤.

"السِّواك مطهرةٌ للفم،"[1] وقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمۡ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ﴾ [المائدة: ٦]، والفم والجنب كلاهما ليس بنجس.[2]

وقال بـ"وجوب القضاء على الصّائم في رمضان إذا أكل أو شرب ناسياً"، بناءً على الأصل الكلّي أنّ "الشيء يفوت بفوات ركنه"، وشرح ذلك ابن العربي فقال: "لأنّ صورة الصّوم قد عُدمت، وحقيقته بالأكل قد ذهبت، والشيء لا بقاء له مع ذهاب حقيقته، كالحدث يُبطل الطهارة سهواً جاء أم عمداً، وهذا الأصل العظيم لا يردّه ظاهر محتمل[3]."[4]

وقال بـ"جواز سجن المتّهم الذي تقوى قرائن اتّهامه"، كالمعروف بالفجور، وقال أصحابه بجواز ضربه حيث تعذَّر إقامة البيِّنة، دفعاً له للإقرار بالتهمة، بغرض استيفاء الحقّ منه،[5] بناءً على أصل "تقديم المصلحة العامّة على المصلحة الخاصّة"، وعلى أصل "دفع أشدّ الضررين بالأخفّ"، وعلى أصل "حفظ الحقوق لأصحابها."[6]

وقال بـ"مشروعية التعزير بالمال"، فقال في الزعفران المغشوش إذا وُجد بيد الذي غشّه: إنّه يُتصدّق به على المساكين، قلّ أو كثر، بناءً على أصل "تقديم

---

(١) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الصوم، باب: سواك الرطب واليابس للصائم، معلَّقاً عقب الباب، ج٣، ص٣١. وانظر:
- ابن حجر: **تغليق التعليق**، مرجع سابق، ج٣، ص١٥٧.

(٢) انظر مناقشة هذه المسألة في:
- هندو، **محتكمات الخلاف الفقهي**، مرجع سابق، ص٣٣١.

(٣) يقصد قوله ﷺ: "إذا نسي فأكل وشرب، فليتمّ صومه، فإنّما أطعمه الله وسقاه." انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الصّوم، باب: الصّائم إذا أكل أو شرب ناسياً، حديث رقم ١٩٣٣، ج٣، ص٣١.

(٤) ابن العربي، **القبس**، مرجع سابق، ج١، ص٥٢٠.

(٥) انظر مناقشة المسألة في:
- ابن القيم، **الطرق الحكمية**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٨٨ - ٦٩٨.

(٦) الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج٢، ص١٢٠ - ١٢١.

المصلحة العامّة على المصلحة الخاصّة"، قال الشاطبي: "ووجه ذلك: التأديب للغاشّ، وهذا التأديب لا نصّ يشهد له، ولكنّه من باب الحكم على الخاصّة لأجل العامّة، وقد تقدّم نظيره في مسألة تضمين الصنّاع."(٧)

وقال بـ"جواز فرض الضرائب على الأغنياء إذا عجز بيت المال عن الوفاء بحاجات الجند"، ويسمّيها الفقهاء: "توظيف الخراج"، بناءً على أصل "تقديم المصلحة العامّة على المصلحة الخاصّة"، وعلى أصل "دفع أشدّ الضررين بالأخفّ"، وشرح ذلك الشاطبي فقال: "ووجه المصلحة هنا ظاهر، فإنّه لو لم يفعل الإمام ذلك لانحلّ النّظام، وبطلت شوكة الإمام، وصارت ديارنا عرضةً لاستيلاء الكفار، وإنّما نظام ذلك كلّه شوكة الإمام بعدّته، فالذين يحذرون من الدّواهي لو تنقطع عنهم الشّوكة، يستحقرون بالإضافة إليها أموالهم كلّها، فضلاً عن اليسير منها، فإذا عورض هذا الضّرر العظيم بالضّرر اللاحق لهم بأخذ البعض من أموالهم، فلا يُتمارى في ترجيح الثاني على الأوّل، وهو ممّا يُعلم من مقصود الشّرع قبل النظر في الشواهد والملاءمة."(٨)

وعلّل المالكية "العفو عن الدم الباقي في عروق الذّبيحة" بكلّية "رفع الحرج والمشقة" فقال القرطبي: "لأنّ التحفّظ من هذا إصرٌ، وفيه مشقّة، والإصر والمشقّة في الدِّين موضوع، وهذا أصلٌ في الشّرع أنّ كلّما حُرجت الأمّة في أداء العبادة فيه، وثقل عليها، سقطت العبادة عنها."(٩)

وعلّلوا "كراهة الجماعة الثانية في المسجد ذي الإمام الرّاتب" بكلّية "حفظ النظام والألفة بين المسلمين" حيث قال ابن العربي: "انفرد مالك رضي الله عنه عن الفقهاء بأن لا يُصلّى في مسجد واحد بجماعة مرّتين، وذلك أصلٌ من أصول الدِّين، وذلك أنّ الجماعة إنّما شُرعت في الصلاة لتأليف القلوب،

---

(٧) المرجع السابق، ج٢، ص١٢٤.

(٨) المرجع السابق، ج٢، ص١٢١ – ١٢٢.

(٩) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٢٢.

وجمع الكلمة، وصلاح ذات البين، والتشاور في أمور الإسلام، فلا تكون إلاّ واحدة، ولو طُرق فيها إلى التبعيض والتثنية لأفسد هذا النظام، وتنافرت القلوب، وافترقت الكلمة..."[1]

وعلّلوا "إنفاذ طلاق القاضي" على المُولِي إذا لم يراجع ولم يطلِّق بعد مضي فترة الإيلاء بكلّية "دفع الضّرر" وكلّية "المصلحة العامّة" حيث قال ابن رشد: "وأمّا هل يطلِّق القاضي إذا أبى الفيء أو الطّلاق، أو يُحبس حتّى يطلِّق؟ فإنّ مالكاً قال: يطلِّق القاضي عليه، وقال أهل الظاهر: يُحبس حتّى يطلّقها بنفسه، وسبب الخلاف: معارضة الأصل المعروف في الطّلاق للمصلحة، فمن راعى الأصل المعروف في الطلاق قال: لا يقع الطّلاق إلاّ من الزّوج، ومن راعى الضّرر الدّاخل من ذلك على النّساء قال: يطلِّق السّلطان، وهو نظر إلى المصلحة العامّة."[2]

وعلّلوا "التفريق بين الشريفة والدنيئة في إيجاب الإرضاع على الوالدات" بكلّية "العرف والعادة"، حيث إنّ الإرضاع غير واجب على الوالدات بمقتضى الآية[3] في قول مالك، كما أنّه من قبيل الخدمة، والخدمة غير واجبة على الزّوجة بموجب عقد النّكاح، ولكنّها واجبةٌ بمقتضى العرف. غير أنّ هذا العرف لا يجري على الشّريفة من النِّساء، بل العرف أنّها تُخدَم ولا تَخدِم، قال ابن رشد: "وأمّا من فرّق بين الدنيئة والشّريفة، فاعتبر في ذلك العرف والعادة."[4]

وعلّل ابن عاشور قول المالكية بـ"بعدم لزوم التبرّعات بمجرّد القول بل بالتحويز أو الإشهاد" بكلّية "حُرمة المال إلاّ بطيب النّفس"؛ إذ إنّ اشتراط هذا المعنى في التبرّعات آكد منه في المعاوضات، فقرّر أنّ من مقاصد التبرّعات: "أن تكون صادرةً عن طيب نفس لا يخالجه تردّد، لأنّها من المعروف والسخاء، ولأنّ فيها إخراج جزء من المال المحبوب بدون عوض يخلفه، فتتمحّض أن

---

(١) ابن العربي، **القبس**، مرجع سابق، ج١، ص٢٠٤ - ٢٠٥.

(٢) ابن رشد، **بداية المجتهد**، مرجع سابق، ج٣، ص١٢٠.

(٣) أي: قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٣٣].

(٤) ابن رشد، **بداية المجتهد**، مرجع سابق، ج٣، ص٧٩.

يكون قصد المتبرِّع النفع العامّ، والثواب الجزيل، ولذلك كان من مقصد الشّارع فيها أن تصدر عن أصحابها صدوراً من شأنه أن لا تعقبه ندامة، حتى لا يجيء ضرٌّ للمحسن من جرّاء إحسانه، فيحذر النّاس فعل المعروف؛ إذ لا ينبغي أن يأتي الخير بالشرّ... فطيب النفس المقصود في التبرّعات أخصّ من طيب النفس المقرّر في المعاوضات، ومعنى ذلك أن تكون مهلة لزوم عقد التبرّع عقب العزم عليه وإنشائه أوسع من مهلة انعقاد عقود المعاوضة ولزومها،"(١) ثمّ قال: "وقد كان اشتراط الحوز في التبرّعات ناظرا إلى هذا المقصد."(٢)

- الإمام أحمد ومدرسته:

قال الإمام أحمد بـ"أولوية سقي العطاش على الوضوء بما معه من يسير الماء"، وعلّل ابن قدامة ذلك بأصل "تقديم حرمة الآدمي على الصلاة."(٣)

وقال بـ"جواز السفتجة" التي هي إقراض رجل مالاً لآخر في بلد، على أن يستوفيه في بلد آخر من وكيل المستقرض أو شريكه أو قريبه أو نحوه، والمستقرض لا غرض له في ذلك، ولكنّه يصنع معروفاً لوكيله أو للمقرض؛ إذ غرض المقرض أو وكيل المستقرض هو الأمن على المال من خطر الطريق، فيكون قرضاً جرّ نفعاً هو هذا الأمن، ومع ذلك أجازها الإمام أحمد بناءً على كلّية "فعل الخير وصنع المعروف"، فقال: "إذا كان على وجه المعروف، تريد أن تصنع إلى صاحبه معروفاً، فلا بأس،"(٤) وعلّل ابن قدامة ذلك بكلّية "المصلحة وانتفاء الضرر" قائلاً: "والصحيح جوازه، لأنّه مصلحة لهما من غير ضرر بواحد منهما، والشّرع لا يرد بتحريم المصالح التي لا مضرّة فيها، بل بمشروعيتها."(٥)

---

(١) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٤٨٩ - ٤٩٠.

(٢) المرجع السابق، ص٤٩٠.

(٣) ابن قدامة، **المغني**، مرجع سابق، ج١، ص١٩٥.

(٤) أبو داود، سليمان بن الأشعث. **مسائل الإمام أحمد**، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمّد، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٩٩٩م، مسألة رقم ١٢٥٦، ص٢٦٢.

(٥) ابن قدامة، **المغني**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٤١.

وقال بـ"حُرمة أن يبيع الرّجل سلعة نقداً ثمّ يشتريها بأقلّ نسيئة"، وأنّ ذلك من العينة، وعلّل ابن القيم ذلك بكلّية "سدّ الذّرائع"، وكلّية "تحريم الحيل"، فقال: "وقد علم الله والكرام الكاتبون والمتعاقدان ومن حضر أنّه عقد ربا، مقصوده وروحه بيع خمسة عشر مؤجّلة بعشرة نقداً ليس إلاّ، ودخول السِّلعة كخروجها، حرفٌ جاء لمعنًى في غيره، فهلاّ فعلوا ههنا[1] كما فعلوا في مسألة مدّ عجوة، ودرهم بمُدٍّ ودرهم، وقالوا: قد يُجعل وسيلةً إلى ربا الفضل بأن يكون المدّ في أحد الجانبين يساوي بعض مدّ في الجانب الآخر فيقع التفاضل، فيا لله العجب! كيف حُرِّمت هذه الذّريعة إلى ربا الفضل، وأبيحت تلك الذّرائع القريبة الموصلة إلى ربا النّسيئة بحتاً خالصاً؟! وأين مفسدة بيع الحلية بجنسها ومقابلة الصِّياغة بحظّها من الثمن[2] إلى مفسدة الحيل الرّبوية التي هي أساس كلّ مفسدة، وأصل كلّ بليّة؟ وإذا حصحص الحقّ، فليقل المتعصّب الجاهل ما شاء، وبالله التوفيق."[3]

وقال بـ"إجبار أحد الشريكين في عين مالٍ أو منفعته بالتصرّف بما يدفع الضّرر عن الآخر" بناءً على كلّية "دفع الضّرر"، ومن صور ذلك: أن يطلب أحد الشّريكين قسمة ما يقبل القسمة من الأعيان، فيُجبر الآخر عليها، وعلى التزام كلفها ومؤنها، لتكميل نفع الشّريك، فأمّا ما لا يقبل القسمة فإنّه يُجبر أحدُهما على بيعه إذا طلب الآخر بيعه. ونقل ابن رجب (توفي ٧٩٥هـ) نصّ تعليل الإمام أحمد بالكلّية المذكورة وهو قوله: "إذا اختلفوا في القسمة فليس للمضارّ شيء" وقوله: "كلّ قسمة منها ضرر لا أرى أن يقسم."[4]

---

(١) يقصد من جوّز هذه المعاملة، وهم الشافعية.

(٢) يقصد الردّ على الشّافعية حيث قاسوا هذه المسألة على ما ذكروه في مسألة مُدٍّ بمُدٍّ ودرهم، وأنّها ذريعة إلى ربا الفضل.

(٣) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج٢، ص١٠٩.

(٤) ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد. **تقرير القواعد وتحرير الفوائد**، تحقيق: مشهور حسن آل سلمان، القاهرة: دار ابن عفّان، (د. ت.)، القاعدة "٧٦"، ج٢، ص٩٨.

وتوسّع في "إجازة اقتران العقود بالشروط"، وعلّل ابن القيم ذلك بكلّيات "الضرورة والحاجة والمصلحة" فقال: "وتعليق العقود والفسوخ والتبرّعات والالتزامات وغيرها بالشّروط أمرٌ قد تدعو إليه الضّرورة أو الحاجة أو المصلحة، فلا يستغني عنه المكلّف."[١]

وقال بعض الحنابلة بـ"وقف فسخ المضاربة[٢] إذا كان رأس المال عروضاً حتى يُنضّ،"[٣] وعلّل ابن رجب ذلك بكلّية "دفع الضّرر" فقال: "لا يجوز للمضارب الفسخ حتى ينضّ رأس المال ويعلم به ربّه، لئلاّ يتضرّر بتعطيل ماله عن الرّبح... وهو حسنٌ جارٍ على قواعد المذهب في اعتبار المقاصد وسدّ الذّرائع،"[٤] وعمّم هذا على كلِّ العقود الجائزة بناءً على التعليل نفسه فقال: "التفاسخ في العقود الجائزة متى تضمَّن ضرراً على أحد المتعاقدين أو غيرهما ممّن له تعلّق بالعقد، لم يجز، ولم ينفذ، إلاّ أن يمكن استدراك الضّرر بضمان أو نحوه."[٥]

وعلّل الحنابلة قولهم بـ"جواز ضمان الدَّرْك" الذي هو: ضمان الثمن للمشتري إن ظهر المبيع مستحَقّاً أو معيباً أو ناقصاً بعد قبض الثمن،[٦] فيكتبان وثيقة بذلك، بكلّية "الحاجة ودفع الضّرر" حيث قال البهوتي: "وهو صحيحٌ عند جماهير العلماء، لأنّ الحاجة تدعو إلى الوثيقة، وهي ثلاثة: الشّهادة، والرّهن،

---

(١) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٠٠.

(٢) والأصل نفوذ الفسخ مباشرة، لأنّ عقد الشركة جائزٌ غير لازم. انظر:

- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. **الموسوعة الفقهية الكويتية**، الكويت: مطابع: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٠٤هـ - ١٤٢٧هـ، مادة "شرك"، ج٢٦، ص٥٧.

(٣) أي: يصير نقداً سائلاً.

(٤) ابن رجب، **القواعد**، مرجع سابق، القاعدة "٦٠"، ج١، ص٥٠٥.

(٥) المرجع السابق، القاعدة "٦٠"، ج١، ص٤٩٩.

(٦) ويسمّى "ضمان العهدة". انظر:

- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، مرجع سابق، مادة "ضمان"، ج٢٨، ص٢٣٧، ومحذوره أنّه ضمانٌ لم يقع سببه.

والضّمان، فالأولى لا يُستوفى منها الحقّ، والثانية: ممنوعة، لأنّه لا يلزم حبس الرّهن إلى أن يؤدّي، وهو غير معلوم، فيؤدّي إلى حبسه أبداً، فلم يبق غير الضّمان، ولأنّه لو لم يصحّ لامتنعت المعاملات مع من لم يُعرف، وفيه ضررٌ عظيمٌ رافعٌ لأصل الحكمة التي شُرع البيع من أجلها."[1]

وعلّل ابن تيمية[2] "بطلان اشتراط ربِّ المال في المضاربة قدراً معيّناً من الرّبح" بكلّية "العدل" فقال: "لو شُرط في المضاربة لربّ المال دراهم معيّنة، فإنّ هذا لا يجوز بالاتفاق، لأنّ المعاملة مبناها على العدل، وهذه المعاملات من جنس المشاركات، والمشاركة إنّما تكون إذا كان لكلٍّ من الشريكين جزءٌ شائع، كالثلث والنصف، فإذا جُعل لأحدهما شيءٌ مقدّر، لم يكن ذلك عدلاً، بل كان ظلماً."[3]

وعلّل رأيه في "جواز إجارة الشّجر مع الأرض"[4] بأدلّة أبرزها كلّية "دفع الضّرر، والتيسير عند الحاجة"؛ إذ إنّ منع النّاس من ذلك، سواءً أرباب الأراضي ذوات الأشجار، أم الرّاغبين في الاستئجار "يدخل عليهم من الضّرر والاضطرار ما لا يعلمه إلاّ الله،[5] وإن أمكن أن يلتزم ذلك واحدٌ أو اثنان، فما يمكن المسلمين

(١) البهوتي، **كشّاف القناع**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٦٩.

(٢) الزّخم والثراء الكبير المشهود في اجتهادات ابن تيمية من حيث ابتناؤها على كلّيات أحكام الشريعة، وكلّيات مقاصدها، يجعلني أضيق ذرعاً بإدراجه ضمن مدرسة الحنابلة، فلائقٌ به أن يكون مدرسةً وحده. انظر:

- البدوي، يوسف أحمد محمّد. **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية**، الرياض: دار الصميعي، ٢٠٠٩م.

(٣) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٢٨، ص٨٣ - ٨٤.

(٤) المحذور عند من منعها أنّها من باب بيع الثمار قبل بدوّ صلاحه.

(٥) أي: لو قلنا بعدم جواز إجارة الأشجار مع الأرض، فإمّا أن يؤجِّر صاحب الأرض ذات الأشجار الأرضَ دون الأشجار، فيتّخذها الأجير للسكنى مثلاً، وتبقى منفعة الأشجار لربِّها فيتضرّران معاً، الأجير يتضرّر بدخول صاحب الشجر عليه، وصاحب الشجر يتضرّر بعدم الأمن على سلامة ثمار أشجاره من الساكن، أو من ضيوفه وصبيانه ونسائه، وإمّا أن يمتنع صاحب الأرض عن تأجيرها بالكلية لما يلحقه من ضرر تأجيرها بغير أشجارها، فيلحقه ضررٌ أشدّ من الأوّل؛ إذ لا ينتفع بها كما لو أجّرها بأشجارها، ويلحق الراغبين في الاستئجار ضرر مثل ذلك.

التزام ذلك إلاّ بفساد الأموال التي لا تأتي به شريعة قطّ، فضلاً عن شريعةٍ قال الله فيها: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[الحج: ٧٨]، وقال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾ [النساء: ٢٨]، وفي الصّحيحين: "إنّما بُعثتم ميسِّرين"، "يسِّروا ولا تعسِّروا"، "ليعلم اليهود أنّ في ديننا سعة"، فكلّ ما لا يتمّ المعاش إلاّ به، فتحريمه حرج، وهو منتف شرعاً... ومن استقرأ الشّريعة في مواردها ومصادرها وجدها مبنيّة على قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣]، وقوله: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣]، فكلّ ما احتاج النّاس إليه في معاشهم، ولم يكن سببه معصيةٌ هي ترك واجب أو فعل محرّم، لم يحرّم عليهم، لأنّهم في معنى المضطرّ الذي ليس بباغ ولا عاد."[١]

وعلّل ابن القيم رأيه ورأي الحنابلة[٢] في "جواز انتفاع المرتهن بالرّهن المحتاج إلى مؤنة" بكلّيات "العدل والمصلحة ورفع الحرج" فقال: "وهذا الحكم من أحسن الأحكام وأعدلها، ولا أصلح للرّاهن منه، وما عداه ففساده ظاهر، فإنّ الرّاهن قد يغيب ويتعذّر على المرتهن مطالبته بالنّفقة التي تحفظ الرّهن، ويشقّ عليه أو يتعذّر رفعُه إلى الحاكم، وإثبات الرّهن، وإثبات غيبة الرّاهن، وإثبات أنّ قدر نفقته عليه هي قدر حلبه وركوبه وطلبه منه الحكم له بذلك، وفي هذا من العسر والحرج والمشقّة ما ينافي الحنيفية السمحة، فشرع الشّارع الحكيم القيّم بمصالح العباد للمرتهن أن يشرب لبن الرّهن، ويركب ظهره، وعليه نفقته، وهذا محض القياس لو لم تأت به السنة الصحيحة..."[٣]

---

(١) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٢٩، ص٦٣ – ٦٤.

(٢) وعند الحنابلة الانتفاع مقيد بثلاثة شروط: أن يكون بإذن الرّاهن فيما عدا المركوب والمحلوب، فإنّه لا يحتاج إلى إذنه، فينتفع بقدر ما ينفق عليه، ألا يكون في عقد قرض بل في معاوضة، أن يحدّد مدّة الانتفاع. انظر:

- ابن قدامة، **المغني**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٨٨.

(٣) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٩٧.

- **الإمام أبو حنيفة ومدرسته:**

قال الإمام أبو حنيفة بـ"نجاسة أبوال ما يُؤكل لحمُه من الحيوانات" بناءً على الأصل الكلّي في جميع الأبوال وهو "النجاسة وطلب الاستنزاه"، واعتبر ما في حديث العُرَنِيِّين من إرشادهم إلى شربها والتداوي بها حكاية حال لا تصلح للتعميم.[1]

وقال بـ"إخراج الدَّين من وعاء الزّكاة"؛ أي: إذا كان الدَّين مستغرقاً للنِّصاب، أو منقصاً له، وكان ديناً له مطالبٌ من العباد، لم تجب الزّكاة على المدين، وعلّل الحنفية ذلك بكلّية "الحاجة" حيث قال ابن الهمام (توفي ٨٦١هـ): "لأنّ معه [أي: مع شغل النِّصاب بالدَّين] يكون مستحَقّاً بالحاجة الأصلية، وهو دفع المطالبة والملازمة والحبس في الحال والمؤاخذة في المآل؛ إذ الدَّين حائلٌ بينه وبين الجنّة، وأيّ حاجة أعظم من هذه؟ فصار كالماء المستحَقِّ بالعطش وثياب البذلة، وذلك معتبرٌ معدوماً، حتّى جاز التيمّم مع ذلك الماء، ولم تجب الزّكاة وإن بلغت ثياب البذلة نصاباً."[2]

وقال: "إنّ المصرّاة لا تُردّ وصاعاً من تمر" بناءً على قواعد كلّية متعددة يُظنّ أنّه بنى عليها رأيه، منها: الأصل "أنّ الردّ إنّما يثبت بالعيب أو بالشرط"، ونقصان اللّبن في الضّرع عمّا توهّمه المشتري ليس عيباً؛ إذ ليس من شرط سلامة الشّاة أن تكون غزيرة اللّبن، ولو كان كذلك لجاز الردّ عند قلّة اللبن في حال عدم التصرية، وليس ذلك بثابت، فالمشتري الذي ظنّ غزارة اللّبن حيث لم يشترط ذلك مغترٌّ لا مغرور، ومنها: الأصل في "ضمان المتلفات أن يكون بالمثل في المثليات، وبالقيمة في القيميات"، والتّمر لا يماثل اللّبن المستهلك في الضّرع، والصّاع منه قد يساوي قيمته وقد لا يساويها، ومنها: "الأصل في

---

(١) السرخسي، **المبسوط**، مرجع سابق، ج١، ص٥٤.

(٢) ابن الهمام، كمال الدِّين محمّد بن عبد الواحد السيواسي. **فتح القدير**، مع تكملته "نتائج الأفكار"، لقاضي زاده، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج٢، ص١٦١.

الخيارات الثابتة بالشرع من غير شرط أنها لا تتقدّر بالثلاثة"، كخيار العيب، وخيار الرؤية، وخيار المجلس.(١)

وقال: "لا يجوز بيع الرّطب على رؤوس النخل بخرصها من التمر" -وهو بيع العرايا المرخّص فيه بشروطٍ عند الجمهور استثناءً من المزابنة-(٢) بناءً على كلّية "حُرمة الرِّبا"؛ إذ هو حاصلٌ في هذا البيع بنوعيه: التفاضل والنّساء، فأمّا التفاضل فلأنّ تخريص الرّطب التي على النخل يحتمل الزيادة والنقصان عمّا قابلها من التمر المكيل، وأمّا النَّساء، فلأنّ قبض الرّطب يتأخّر إلى وقت الجذاذ. وفسّر أبو حنيفة العريّة المرخّص فيها شرعاً بأنّها رجوع الواهب في صفة هبته قبل تمكّن الموهوب له من قبضها، يرجع عن هبته الرّطب على رؤوس النخل إلى هبته التمر مكيلاً، وأنّ ذلك ليس من باب البيع إلاّ مجازاً.(٣)

وقال بـ"إيكال تغريب الزّاني البكر إلى نظر الإمام"؛ أي: لا يُغرَّبُ مطلقاً؛ إذ التغريب تعزيرٌ زائدٌ عن الحدّ عنده. وعلّل الحنفية ذلك بكلّية "المصلحة" حيث قال المرغيناني (توفي ٥٩٣هـ): "ولا يُجمع في البكر بين الجلد والنّفي... لأنّ في التغريب فتح باب الزِّنا لانعدام الاستحياء من العشيرة، ثمّ فيه قطع مواد البقاء، فربّما تتّخذ زناها مكسبة، وهو من أقبح وجوه الزِّنا... إلاّ أن يرى الإمام في ذلك مصلحةً، فيغرِّبه على قدر ما يرى، وذلك تعزيرٌ وسياسة، لأنّه قد يفيد في بعض الأحوال، فيكون الرّأي فيه إلى الإمام."(٤)

وعلّل الحنفية قولهم بـ"إجزاء إطعام مسكينٍ واحدٍ ستّين يوماً في كفّارة الظِّهار" وأنّ ذلك كإطعام ستّين مسكيناً، بكلّية "سدّ الخلّة"، حيث قال المنلا

---

(١) السرخسي، **المبسوط**، مرجع سابق، ج١٣، ص٣٨ - ٣٩. وانظر أيضاً:
- ابن دقيق، **إحكام الأحكام**، مرجع سابق، ص٦٩٨.

(٢) ابن رشد، **بداية المجتهد**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٣٢.

(٣) الكاساني، **بدائع الصنائع**، مرجع سابق، ج٥، ص١٩٤.

(٤) المرغيناني، أبو الحسن علي بن أبي بكر. **الهداية في شرح بداية المبتدي** "له"، تحقيق: طلال يوسف، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.)، ج٢، ص٣٤٣ - ٣٤٤.

خسرو (توفي ٨٨٥هـ): "[إذا] أعطى الطّعام كلّه مسكيناً واحداً ستّين يوماً، جاز عندنا، لأنّ المقصود سدّ خلّة المسكين، وردّ جوعته، وذا يتجدّد بتجدّد الأيّام، فكان هو في اليوم الثاني كمسكين آخر، لتجدّد سبب الاستحقاق."(١)

وعلّلوا قول الإمام محمّد بـ"صحّة شراء الثمار بعد الصّلاح وتناهي عِظَمها بشرط التبقية"؛ أي: مع اشتراط بقاء الثمر على الشجر حتى يكتمل نضجه، بكلّيات "العرف، وعموم البلوى"، وعلى هذا جرت الفتوى في المذهب(٢) مع خلاف أبي حنيفة وأبي يوسف؛ إذ قالا بعدم الجواز، لكون الشّرط لا يقتضيه العقد، لأنّ فيه شغلاً لملك الغير، وفيه صفقتان في صفقة، وهما البيع مع الإجارة، أو مع الإعارة.

قال ابن الهمام: "وجه قول محمّد في المتناهي: الاستحسان بالتعامل، لأنّهم تعارفوا التعامل،"(٣) وقال: "واختاره الطحاوي لعموم البلوى."(٤)

وعلّلوا قولهم بـ"فسخ الإجارة بالعذر" بكلّية "دفع الضرر"؛ إذ العذر مانعٌ من استيفاء منافع العين المؤجّرة، والمنافع ليست كالأعيان في مذهبهم، بل هي أعراضٌ تُستوفى شيئاً فشيئاً؛ أي لحظة بلحظة، فإذا حصل مانعٌ من الاستيفاء في أيّ لحظة، انتفت صفة اللزوم عن عقد الإجارة.

قال السرخسي: "عندنا قد يفسخ الإجارة بالعذر... وعندنا جواز هذا العقد للحاجة، ولزومُه لتوفير المنفعة على المتعاقدين، فإذا آل الأمر إلى الضّرر أخذنا فيه بالقياس، وقلنا العقد في حكم المضاف في حقِّ المعقود عليه، والإضافة في عقود التمليكات تمنع اللّزوم في الحال كالوصية، ثمّ الفسخ

(١) منلا خسرو، محمّد بن فرامرز. **درر الحكام شرح غرر الأحكام**، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، (د. ت.)، ج١، ص٣٩٥.

(٢) ابن عابدين، **ردّ المحتار**، مرجع سابق، ج٤، ص٥٥٦.

(٣) ابن الهمام، **فتح القدير**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٨٨.

(٤) المرجع السابق، ج٦، ص٢٨٧.

بسبب العيب لدفع الضّرر، لا لعين العيب، فإذا تحقّق الضّرر في إيفاء العقد يكون ذلك عذراً في الفسخ."[1]

وعلّلوا قولهم بـ"التفريق بين الاستصناع المتعامل به، وغير المتعامل به" بكلّية "العرف" حيث يكون غير المتعامل به فاسداً، لأنّ الاستصناع عقدٌ على معدوم، وهو في الأصل غير جائز، وإنّما شُرع استثناءً لحاجة النّاس، ومعيار الحاجة هو التعامل، فإذا لم يتعاملوا بالاستصناع في أمرٍ ما دلّ على عدم الحاجة، فيبقى على أصل المنع، فلا يجوز إلاّ بضرب الأجل، فيُكيَّف سَلَماً مع توافر شرائط السَّلَم.

قال ابن مازة (توفي ٦١٦هـ): "القياس وإن كان يأبى جواز الاستصناع... إلاّ أنّا تركنا القياس وجوّزناه بتعامل النّاس... بخلاف الاستصناع فيما لا يتعامل النّاس فيه، نحو الثياب وما أشبه ذلك، لأنّ المجوِّز للاستصناع التعامل، ففيما لا تعامل فيه لا يجوز، فيعمل فيه بالقياس."[2]

وعلّلوا قولهم بـ"جواز الصّلح مع الكفّار المحاربين، وجواز نقضه بشرط النّبذ إذا أراد قتالهم" أي: بشرط إعلامهم بالنقض تحرّزاً من الغدر، فإنّه محرَّم؛ إذ "الإيمان قيد الفتك"[3] كما في الحديث الصّحيح، بكلّية "المصلحة".

قال المرغيناني: "وإذا رأى الإمام أن يصالح أهل الحرب أو فريقاً منهم، وكان في ذلك مصلحة للمسلمين، فلا بأس به... ولأنّ الموادعة جهادٌ معنًى إذا كان خيراً للمسلمين، لأنّ المقصود وهو دفع الشرّ حاصلٌ به... وإن صالحهم مدّة ثمّ رأى نقض الصّلح أنفع، نبذ إليهم وقاتلهم... ولأنّ المصلحة لمّا تبدّلت كان النّبذ جهاداً، وإيفاءُ العهد تركَ الجهاد صورةً ومعنى، فلا بدّ من النّبذ تحرّزاً

(١) السرخسي، **المبسوط**، مرجع سابق، ج١٦، ص٢.

(٢) ابن مازة، أبو المعالي محمود بن أحمد. **المحيط البرهاني في الفقه النعماني**، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م، ج٧، ص١٣٥.

(٣) أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: الجهاد، باب: في العدوّ يُؤتى على غرّة ويتشبّه بهم، حديث رقم ٢٧٦٩، ج٣، ص٨٧. قال الألباني: "صحيح." انظر:
- الألباني، **صحيح الجامع الصغير وزيادته**، مرجع سابق، حديث رقم ٢٨٠٢، ج١، ص٥٤١.

عن الغدر... ويُكتفى في ذلك بمضيّ مدّة يتمكّن ملكهم بعد علمه بالنّبذ من إنفاذ الخبر إلى أطراف مملكته، لأنّ بذلك ينتفي الغدر."[1]

- الإمام الشافعي ومدرسته:[2]

قال الشّافعي بـ"اشتراط النية في الوضوء والتيمّم" مستدلّاً على ذلك بكلّية "الأعمال بالنّيات"، قال الماوردي (توفي ٤٥٠هـ): "واحتجّ على من أجاز الوضوء بغير نيّة بقوله ﷺ: "إنّما الأعمال بالنّيات"، ولا يجوز التيمّم إلاّ بنيّة، وهما طهارتان فكيف يفترقان؟"[3]

وقال: "غسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء غير واجب"؛ أي: على المستيقظ من النوم إذا جاء يتوضّأ، بل مندوب، وعلّل ابن دقيق ذلك بكلّية "اليقين لا يزول

(١) المرغيناني، **الهداية**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٨١.

(٢) نظراً لاضطراب مذهب أتباعه في المصلحة المرسلة، ولما شاع من رفضه للاستحسان ونظرية الباعث، ولمحدودية عمله بسدّ الذرائع، ولقبوله بخبر الواحد الصحيح مطلقاً، قد يُظنّ أنّ الشافعي والشافعية لا يستجيزون التعويل على الكلّيات العامّة في الاجتهاد والفتوى، غير أنّ النّظر في فروع الإمام ومدرسته يضعنا أمام حقيقة مغايرة، وهي أنّهم كغيرهم من المذاهب السابقة لم يجدوا محيصاً عن الاستدلال بالكلّيات العامّة من الأحكام والمقاصد، كما سنراه رأي العين، على أنّ منظِّري المذهب نصّوا على ذلك صراحة كما قال الجويني في ترتيب أدلّة الشافعي: "فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات، لم يخض في القياس بعد، ولكنّه ينظر في كلّيات الشّرع ومصالحها العامّة"، وقال: "المعروف من مذهب الشّافعي التمسّك بالمعنى وإن لم يستند إلى أصل على شرط قربه من معاني الأصول الثابتة". وقال الزنجاني: "ذهب الشّافعي ﵁ إلى أنّ التمسّك بالمصالح المستندة إلى كلّي الشّرع وإن لم تكن مستندة إلى الجزئيات الخاصّة المعيّنة، جائز... واحتجّ في ذلك بأنّ الوقائع الجزئية لا نهاية لها، وكذلك أحكام الوقائع لا حصر لها، والأصول الجزئية التي تُقتبس منها المعاني والعلل محصورة متناهية، والمتناهي لا يفي بغير المتناهي، فلا بدّ إذاً من طريق آخر يُتوصّل بها إلى إثبات الأحكام الجزئية، وهي التمسّك بالمصالح المستندة إلى أوضاع الشّرع ومقاصده على نحو كلّي، وإن لم يستند إلى أصل جزئي". انظر:
- الجويني، **البرهان**، مرجع سابق، ج٢، ص١٣٣٨، و١١١٤.
- الزنجاني، **تخريج الفروع على الأصول**، مرجع سابق، ص٣٢٠ - ٣٢٢.

(٣) الماوردي، أبو الحسن عليّ بن محمّد. **الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشّافعي**، تحقيق: عليّ محمّد معوّض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م، ج١، ص٨٧.

بالشكّ"، وكلّية "الأصل الطهارة" فقال: "إنّ الأمر[1] وإن كان ظاهره الوجوب إلاّ أنّه يُصرف عن الظاهر لقرينة ودليل، وقد دلّ الدّليل وقامت القرينة ههنا، فإنّه ﷺ علّل بأمرٍ يقتضي الشكّ، وهو قوله: "فإنّه لا يدري أين باتت يده"، والقواعد تقتضي أنّ الشكّ لا يقتضي وجوباً في الحكم إذا كان الأصل المستصحب على خلافه موجوداً، والأصل الطهارة في اليد، فلتُستصحب."[2]

وقال في "المرأة إذا فقدت وليّها في سفر يجوز أن تولّي أمرها رجلاً"، فقيل: كيف هذا؟ فقال: "إذا ضاق الأمر اتّسع"، وسُئل عن "أواني الخزف المعمولة بالسَّرْجين [أي: الرَّوْث]، أيجوز الوضوء منها؟" فقال: "إذا ضاق الأمر اتّسع"، وسُئل عن "الذّباب يجلس على غائط، ثمّ يقع على ثوب"، فقال: "الشيء إذا ضاق اتّسع."[3]

وخالف ابن عبد السّلام -وهو شافعي المذهب- إمامه في "الإحصار في الحجّ"، حيث يقصر الشّافعي الإحصار على إحصار العدوّ، ولا يجيز التحلّل حال الإحصار بالعذر، كالمرض ونحوه، وابن عبد السّلام أجاز ذلك معلِّلاً رأيه بكلّية "رفع الحرج" فقال: "والذي ذكره مالك والشافعي [أي: عدم جواز التحلّل لعذرٍ غير العدوّ] لا نظير له في الشّريعة السّمحة التي قال الله تعالى فيها: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وقال فيها: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقال: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾ [النساء: ٢٨]، فإنّ من انكسرت رجلُه، وتعذّر عليه أن يعود إلى الحجّ والعمرة، يبقى في بقية عمره حاسر الرّأس، متجرِّداً من اللّباس، محرَّماً عليه النّكاح والإنكاح، وأكل الصّيود،

---

(١) أي قوله ﷺ: "وإذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يدخلها في وضوئه، فإنّ أحدكم لا يدري أين باتت يده". انظر:

- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الوضوء، باب: الاستجمار وتراً، حديث رقم ١٦٢، ج١، ص٤٣.

(٢) ابن دقيق، **إحكام الأحكام**، مرجع سابق، ص٦٦.

(٣) الزركشي، **المنثور**، مرجع سابق، ج١، ص١٢٠ - ١٢١.

والتطيّب والادِّهان، وقلم الأظفار، وحلق الشّعر، ولبس الخفاف والسراويلات، وهذا بعيد من رحمة الشّرع ورفقه ولطفه بعباده."[1]

وقال الشافعي بـ"صحّة بيع العنب لمن يتّخذه خمراً،"[2] وصحّة كلّ عقد توافرت فيه شروط الصحّة ظاهراً، بناءً على كلّية "إجراء الأحكام الدنيوية وفق الظّاهر"، حيث قال: "أصل ما أذهب إليه: أنّ كلّ عقد كان صحيحاً في الظّاهر لم أبطله بتهمة، ولا بعادة بين المتبايعين، وأجزته بصحّة الظّاهر، وأكره لهما النيّة إذا كانت النيّة لو أُظهرت كانت تُفسد البيع،"[3] وقوله: "أكره لهما النية..." يعني التأثيم عليها، غير أنّ ذلك من الأحكام الأخروية، لا من الأحكام الدنيوية، فهي جهةٌ منفكّة عن الصحّة والبطلان عنده.

وقال بـ"إيجاب القصاص في القتل بالمثقّل"، وعلّل الشافعية ذلك بكلّية "حفظ النفوس وصون الدِّماء" حيث قال الجويني: "وبالجملة الدّم معصومٌ بالقصاص، ومسألة المثقّل يهدم حكمة الشّرع فيه؛"[4] أي نفي القصاص في المثقّل يهدم حكمة الشّرع فيه، وهي حفظ عصمة الدّماء، وقال في سياق بيان منهج الشّافعي في ترتيب الأدلّة: "فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات لم يخض في القياس بعد، ولكنّه ينظر في كلِّيات الشّرع ومصالحها العامّة، وعدّ الشّافعي من هذا الفنّ إيجاب القصاص في المثقّل، فإنّ نفيه يخرم قاعدة الزّجر."[5]

وعلّل الشافعية قولهم بـ"قتل الجماعة بالواحد" كما هو مذهب الجمهور بنفس الكلّية السّابقة "حفظ النفوس وصيانة الدّماء"، وأدخل الزنجاني في التعليل كلّيات أخرى، وهي "العدل"، و"دفع أشدّ الضّررين بالأخفّ"، فقال: "المماثلة لو

---

(١) ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج٢، ص١٤.

(٢) الشافعي، **الأمّ**، مرجع سابق، كتاب: البيوع، باب: النهي عن بيع الكراع والسِّلاح في الفتنة، ج٤، ص١٥٢.

(٣) المرجع السابق.

(٤) الجويني، **البرهان**، مرجع سابق، ج٢، ص١١٥١.

(٥) المرجع السابق، ج٢، ص١٣٣٨.

رُوعيت ههنا لأفضى الأمر إلى سفك الدّماء المفضي إلى الفناء؛ إذ الغالب وقوع القتل بصفة الشّركة، فإنّ الواحد يقاوم الواحد غالباً، فعند ذلك يصير الحيف في هذا القتل عدلاً عند ملاحظة العدل المتوقّع منه، والعدل فيه جورٌ عند النظر إلى الجور المتوقّع منه، فقلنا بوجوب القتل دفعاً لأعظم الظلمين بأيسرهما، وهذه مصلحة لم يشهد لها أصلٌ معيَّنٌ في الشّرع، ولا دلّ عليها نصُّ كتاب ولا سنة، بل هي مستندةٌ إلى كلّي الشّرع، وهو حفظ قانونه في حقن الدّماء، مبالغةً في حسم مواد القتل، واستبقاء جنس الإنس."[1]

وعلّلوا قولهم بـ"جواز رمي الكفّار المتترِّسين بمسلمين" ولو أدّى ذلك إلى قتل المسلمين، إذا كان ترك رمي الكفّار يمكِّنهم من الاستيلاء على ديار المسلمين، بكلّيات "قهر الكفّار، وحماية بيضة الإسلام، ودفع أشدّ الضّررين بالأخفّ"، حيث قال الغزالي: "قهر الكفّار واستعلاء الإسلام مقصود، وفي هذا [أي: ترك رمي الكفّار لأجل المسلمين المتترّس بهم] استئصال الإسلام واستعلاء الكفر، فإن قيل: فالكفُّ عن المسلم الذي لم يذنب مقصود، وفي هذا مخالفة المقصود، قلنا: هذا مقصود، وقد اضطررنا إلى مخالفة أحد المقصودين، ولا بدّ من الترجيح، والجزئي محتقر بالإضافة إلى الكلّي، وهذا جزئيٌ بالإضافة، فلا يعارض بالكلّي... حفظ خطّة الإسلام، ورقاب المسلمين أهمّ في مقاصد الشّرع من حفظ شخص معيَّن في ساعة أو نهار، وسيعود الكفّار عليه بالقتل، فهذا ممّا لا يُشكّ فيه، كما أبحنا أكل مال الغير بالإكراه، لعلمنا بأنّ المال حقيرٌ في ميزان الشّرع بالإضافة إلى الدّم، وعُرف ذلك بأدلّة كثيرة."[2]

وعلّل السّيوطي "إيكال الرّأي في الأسرى إلى الإمام" بحيث يتخيّر فيهم بين القتل والرقّ والمنّ والفداء بكلّية "المصلحة"، وقاعدة: "تصرّف الإمام على الرّعية منوطٌ بالمصلحة"، فلا يجوز له أن يتخيّر بين هذه الأمور بمحض التشهّي، قال: "إذا تخيّر في الأسرى بين القتل، والرِّق، والمنّ، والفداء، لم يكن

---

(١) الزنجاني، **تخريج الفروع على الأصول**، مرجع سابق، ص٣٢١ - ٣٢٢.

(٢) الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج١، ص٤٣٠ - ٤٣١.

له ذلك بالتشهّي، بل بالمصلحة، حتّى إذا لم يظهر وجه المصلحة يحبسهم إلى أن يظهر."(١)

وحمل ابن دقيق -وهو مالكي تشفّع- النهي عن النّذر(٢) على نوع منه، وهو نذر الطاعة المشروط بحصول نعمة أو دفع نقمة، لا على كلّ نذر،(٣) وناقش المالكيةَ في قولهم بكراهة النّذر مطلقاً -في جملة ما ناقشهم به- بكلّية "الوسائل لها أحكام المقاصد" قائلاً: "مذهب المالكية: العمل بظاهر الحديث، وهو أنّ نذر الطّاعة مكروه وإن كان لازماً، إلاّ أن سياق بعض الأحاديث يقتضي أحد أقسام النّذر التي ذكرناها، وهو ما يُقصد به تحصيل غرض، أو دفع مكروه... وفي كراهة النّذر إشكالٌ على القواعد، فإنّ القاعدة تقتضي أنّ "وسيلة الطاعة طاعة، ووسيلة المعصية معصية"، و"يعظم قبح الوسيلة بحسب عظم المفسدة، وكذلك تعظم فضيلة الوسيلة بحسب عظم المصلحة"، ولمّا كان النّذر وسيلةً إلى التزام قُربة، لزم على هذا أن يكون قُربة، إلاّ أنّ ظاهر إطلاق الحديث دلّ على خلافه، وإذا حملناه على القسم الذي أشرنا إليه من أقسام النّذر كما دلّ عليه سياق الحديث، فذلك المعنى الموجود في ذلك القسم ليس بموجود في النّذر المطلق، فإنّ ذلك خرج مخرج طلب العوض وتوقيف العبادة على تحصيل الغرض، وليس هذا المعنى موجوداً في التزام العبادة والنّذر بها مطلقاً."(٤)

---

(١) السيوطي، **الأشباه والنظائر**، مرجع سابق، ج١، ص١٢١.

(٢) كما في حديث عبد الله بن عمر -رصي الله عنهما- عن النبي ﷺ أنّه نهى عن النّذر، وقال: "إنّه لا يأتي بخير، وإنّما يُستخرج به من البخيل." انظر:
- مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: النذر، باب: النهي عن النذر وأنه لا يردّ شيئاً، حديث رقم ١٦٣٩، ج٣، ص١٢٦١.

(٣) وأنواعه ثلاثة كما ذكرها: النذر المعلَّق على حصول نعمة أو دفع نقمة، النذر المقصود به الحثّ أو المنع للغير على فعل أو ترك، كقولك: إن دخلت الدار فعليّ كذا، والنّذر المطلق، الخالي من أي تعليق على شرط، أو حث، أو منع. انظر:
- ابن دقيق، **إحكام الأحكام**، مرجع سابق، ص٩٠١ - ٩٠٢.

(٤) ابن دقيق، **إحكام الأحكام**، مرجع سابق، ص٩٠٣ - ٩٠٤.

الآن وبعد كلّ هذه الأمثلة الدالة -قطعاً- على مصداقية منهج الاستنباط من كلِّيات الشّريعة، أرجع إلى الاعتراضات التي ذكرتها على لسان المتفقِّه في الجزئيات بلا أدنى اعتبارٍ بكلّياتها، الظانّ بأنّ الدليل الشرعي إنّما هو آيةٌ خاصّة من القرآن، أو حديثٌ خاصٌّ من السنّة، أو إجماعٌ متواتر، أو قياسٌ جليّ، وما سواه فعَلاَّتٌ وافتئاتٌ وظلماتٌ بعضها فوق بعض، فأجيب عنها بما يلي.

ت- دفع الاعتراضات على توظيف الكليات التشريعية في الاجتهاد والفتوى:

مقدمة: الجزئي الغني عن الردّ إلى الكلّيات إنّما هو الصّحيح المفسَّر السَّالم من المعارض:[1]

أقصد بالصَّحيح صحيح الثبوت، ولا يشترط لذلك التواتر، بل التلقّي بالقبول عند حذّاق الحديث كافٍ لإغناء الحديث عن الردّ إلى الكلّي، وهذا متعلِّقٌ بالسنّة لا بالقرآن؛ إذ لا شكّ في القطع بثبوت القرآن كلِّه، فينصرف النظر في القرآن إلى الدلالة، والمعارض.

وأقصد بالمفسَّر ما يعرِّفه الحنفية بأنّه: "ما دلّ على معناه المقصود بالسَّوق أصالةً دلالةً واضحةً لا تحتمل التأويل والتخصيص، لكنّه يحتمل النّسخ زمن الرّسالة،"[2] ومثله المحكم، فهو يزيد على المفسَّر بعدم احتمال النسخ زمن الرّسالة، وكلّ مفسَّر يغدو محكماً بعد انقطاع الوحي إذا لم يثبت نسخه، ويقابله عند الجمهور "النصّ"، لكن بغض النظر عن السَّوق الأصلي والتبعي، وهو: "ما دلّ على معناه دلالةً قاطعة لا تحتمل غيره."[3]

(١) إلاّ عند تحقيق المناط، حيث إنّ وضوح المعنى من اللفظ، لا يلزم منه تحقّق المناط عند تطبيقه على النازلة التي بين أيدينا بصفة آلية، فالعلم بالكلي الذي يندرج تحته الجزئي المفسَّر مُعين على العلم بمدى تحقّق المناط أم لا، وسيأتي شرح هذه الفكرة عند الكلام على الوظيفة التطبيقية للكليات التشريعية.

(٢) الصالح، **تفسير النصوص**، مرجع سابق، ج١، ص١٦٥.

(٣) المرجع السابق، ج١، ص٢٠٣.

وأقصد بالسّالم من المعارض ألّا يثبت دليلٌ في مثل قوّته أو أشدّ تلوح بينه وبينه معارضةٌ تمنع من إعماله؛ إذ يلزم من ذلك إهدار الآخر، وإعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما.[١]

فهذا النوع من الأدلّة لا يتوقّف إعماله على ردّه إلى كلّيه؛ إذ إنّ صحّة الثبوت، ووضوح الدلالة منه، والسّلامة من المعارض يقطع الحاجة إلى الاجتهاد في تفسيره، والردُّ إلى الكلّي إنّما يفرضه الشكّ في الصحّة، أو عدم وضوح الدلالة، أو ثبوت المعارض،[٢] قال الغزالي: "المقطوع به لا يحتاج إلى شهادة أصل،"[٣] بل إنّ هذا النوع من الدليل لا عبرة بما يُتوهّم من مخالفته للكلّيات؛ إذ إنّ اندراجه في كلّية صحيحة معتبرة -سواء علمناها أم جهلناها- أمرٌ مجزوم به، وإلى هذا ينصرف ما يؤثر عن السّلف والعلماء من ذمّ الرأي المقابل للنصوص، كقول أبي بكر ﵁: "أيّ أرض تقلّني، وأيّ سماء تظلّني إن قلت في آيةٍ من كتاب الله برأيي، أو بما لا أعلم،"[٤] وقول عمر بن الخطّاب ﵁: "أصحاب الرّأي أعداء السّنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها، وتَفَلَّتت منهم أن يعوها، واستحيوا حين سُئلوا أن يقولوا: لا نعلم، فعارضوا السّنن برأيهم، فإيّاكم وإيّاهم،"[٥] وقول سهل ابن حنيف: "اتَّهموا الرَّأي، فلقد رأيتني يوم أبي جندل لو أستطيع أن أردّ على

(١) مختار الباحث في مسألة: هل يجب البحث عن المعارض أم لا؟ أنّ هذا السؤال يُطرح في حقّ المجتهد، والمجتهد صفته الإحاطة بغالب المنظومة التشريعية، والإلمام بما بين الأدلّة من تعارضات، ومن كان هذا شأنه إمّا أن يعلم بوجود المعارض تلقائياً، وإمّا أن يشتمّ ريحه، ويجد في نفسه احتماله، فيُؤمر بالبحث عن المعارض بحسب قوّة ذلك الاحتمال وضعفه، إذا قوي وجب عليه البحث، وإذا ضعف جدّاً فلا عليه أن يبحث، أمّا الذي لا يحيط بالمنظومة التشريعية، وتعارضات أدلتها، ولا عنده حاسّة اشتمامها، فلا يجوز له العمل بالدليل مع الجهل التامّ بإمكان المعارضة وعدم إمكانها. انظر:

- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٨٥.

(٢) أو تحقيق المناط عند التطبيق، وسيأتي الكلام عنه منفرداً في الوظيفة التطبيقية للكليات التشريعية.

(٣) الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج١، ص٤٢٥.

(٤) انظر: ابن القيم، **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج١، ص٤٣.

(٥) المرجع السابق، ج١، ص٤٤.

رسول الله ﷺ أمره لرددت..."[1] وقول أبي الزِّناد: "إنّ السّنن ووجوه الحقّ لتأتي كثيراً على خلاف الرّأي، فما يجد المسلمون بدّاً من اتِّباعها..."[2] وقول الشّاطبي فيما سياقُه: وإذا قصد المكلَّف "مجرَّد امتثال الأمر، فهم قصد المصلحة أو لم يفهم، فهذا أكمل وأسلم،"[3] وقول الجويني: "من ظنّ أنّ الشريعة تُتلقّى من استصلاح العقلاء، ومقتضى رأي الحكماء، فقد ردّ الشّريعة."[4]

أمّا غير هذا الدليل، وهو المظنونة صحّته، والمظنونة دلالته، والمعارض بغيره، فتعمل فيه الكلّيات التشريعية بالتفسير في حدود مقتضيات اللّسان، وبالترجيح، فضلاً عن تحقيق المناط. وقد ذكرت في بحث المسوِّغات، عند الحديث عن المحافظة على النّسق التشريعي، ما يغني عن تكرار شرح هذا المعنى، ففيه مقدّمة الجواب.

- دفع الاعتراض الأول: البيان هو الإظهار، وليس الظهور:

وَصَف الله عز وجل شريعته بـ"البيان"، و"الهدى"، و"النّور" في مواضع كثيرة، كقوله: ﴿شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ هُدٗى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٖ مِّنَ ٱلۡهُدَىٰ وَٱلۡفُرۡقَانِ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقوله: ﴿هَٰذَا بَيَانٞ لِّلنَّاسِ وَهُدٗى وَمَوۡعِظَةٞ لِّلۡمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٨]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَكُم بُرۡهَٰنٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكُمۡ نُورٗا مُّبِينٗا﴾ [النساء: ١٧٤]، وقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِي يُنَزِّلُ عَلَىٰ عَبۡدِهِۦٓ ءَايَٰتِۭ بَيِّنَٰتٖ لِّيُخۡرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ بِكُمۡ لَرَءُوفٞ رَّحِيمٞ﴾ [الحديد: ٩]، وغيرها من الآيات الكثيرة. غير أنّ معنى "البيان"، و"الهدى"، و"النّور" اشتبه على المعترض الذي تحدّثت على لسانه، وعلى من يشاكله، فوقعوا في غلطة الوهم بأنّ مقتضى "البيان" أن تكون كلّ النصوص

(١) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: المغازي، باب: غزوة الحديبية، حديث رقم ٤١٨٩، ج٥، ص١٢٨.

(٢) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الصوم، باب: الحائض تترك الصوم والصلاة، معلَّقا بعد ترجمة الباب، ج٣، ص٣٥.

(٣) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٧٤.

(٤) الجويني، **غياث الأمم**، مرجع سابق، ص٢٢٠.

الشّرعية ألفاظاً واضحةً تقفز معانيها إلى الذِّهن قفزاً يحصل منه الفهم تلقائياً، وبطريقة فطرية وعفوية، لا حاجة معها إلى تكلّف الجهد والعناء، فاستتبع ذلك عندهم ازدراءَ الدّعوة إلى العناية بالمعاني، والغوص في أغوارها التي تُسمَّى "نظرية المقاصد"، وهي في بحثنا "نظرية الكلّيات" الشّاملة للأحكام والمقاصد معاً، فرفضوها إمّا رفضاً كلِّياً كما فعلت الظاهرية، وإمّا رفضاً عملياً تلمسُه في الفتاوى، مع اضطرارهم للإقرار بالنظرية إجمالاً لئلاّ يتضمَّخوا بالمكابرة.

والحقّ أنّ "البيان" الموصوفَ به شرعُ الله معناه: "الإظهار" على الرّاجح من أقوال الأصوليين، وليس "الظهور"[1]، وقد عرّفوا البيان بأنّه: "إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطَب منفصلاً عمّا تستّر به"[2]، والفرق أنّ الإظهار يحتاج إلى واسطةٍ هي المظهِر، والظهور لا يحتاج إلى تلك الواسطة، وهذه الواسطة قد تكون هي الشّارع نفسُه، أعني: الله عز وجل كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٩]، أو النّبي ﷺ كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، وقد تكون أهل العلم والاجتهاد، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ﴾ [آل عمران: ١٨٧]، وقوله: ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ [العنكبوت: ٤٩].

يقول الإمام الشّافعي رضي الله عنه في بيان أنواع البيان: "فجماع ما أبان الله لخلقه في كتابه، ممّا تعبّدهم به لما مضى من حكمه جلّ ثناؤه، من وجوه: فمنها: ما أبانه لخلقه نصّاً... ومنه ما أحكم فرضه بكتابه، وبيَّن كيف هو على لسان نبيِّه... ومنه ما سنّ رسول الله ﷺ ممّا ليس لله فيه نصُّ حُكم... ومنه ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد كما ابتلى طاعتهم في غيره ممّا فرض عليهم."[3]

---

(١) الصالح، **تفسير النصوص**، مرجع سابق، ج١، ص٢٤.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص٢٤.

(٣) الشافعي، **الرّسالة**، مرجع سابق، ص١١١ - ١١٢.

ويقول ابن العربي في تفسير قوله تعالى: ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمۡ أَن تَضِلُّواْ﴾ [النساء: ١٧٦]: "إنّ الله سبحانه لم يجعل طرق الأحكام نصّاً يدركه الجَفَلَى[١]، وإنّما جعله مظنوناً يختصّ به العلماء، ليرفع الله تعالى الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات، ويتصرّف المجتهدون في مسالك النّظر، فيدرك بعضهم الصّواب، فيؤجر عشرة أجور، ويقصِّر آخر فيدرك أجراً واحداً، وتنفذ الأحكام الدنيوية على ما أراد الله سبحانه، وهذا بيِّنٌ للعلماء."[٢]

وقال ابن أمير الحاج شارحاً تعريف ابن الهمام الفقهَ بأنّه: "التصديق لأعمال المكلّفين التي لا تُقصد لاعتقاد بالأحكام الشّرعية القطعية مع ملكة الاستنباط": "وآثر لفظ الاستنباط على الاستخراج ونحوه إشارةً إلى ما في استخراج الأحكام من النّصوص من الكُلفة والمشقّة الملزومة لمزيد التّعب كما هو الواقع، فإنّ استعماله الكثير لغةً في استخراج الماء من البئر والعين، والتعب لازم لذلك عادة."[٣]

وإذا كان بعض البيان شاقّاً مكلفاً، وهو موكولٌ إلى أهل العلم ابتلاءً، فما يثبته هذا البحث من هيمنة الكلِّيات التشريعية على الأدلّة الجزئية بابٌ منه؛ إذ حقيقة هذه الهيمنة هي بيان مواضع الاشتباه، ومكامن الاحتمال، ومحالّ الظنون بما يزيل عنها ذلك من خلال ردّ المحتملات إلى المقطوع به من كلّيات الأحكام والمقاصد، وحملها على وجه المؤالفة بينها وبينها.

- دفع الاعتراض الثاني: الخاصّ والعامّ ليسا هما الجزئي والكلّي:

الخاصّ والعامّ عباراتان تختلفان من حيث المدلول على الجزئي والكلّي، فالخاصّ في الاصطلاح هو: "اللفظ الموضوع لمعنى واحد على سبيل الانفراد،

---

(١) أي: العامّة من الناس. انظر:
- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، مادة "جفل"، ج١١، ص١١٤.

(٢) ابن العربي، **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج١، ص٦٥٤.

(٣) ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، مرجع سابق، ج١، ص١٨.

أو على كثير مخصوص،"[1] وهو قطعي عند الجميع، والتعارض بينه وبين الكلّيات غير وارد، لأنّها قطعية مثله، والقطعيات لا تتعارض، فهي لا تعمل فيه، ولا تهيمن عليه، أمّا الجزئي فحكمٌ أو مقصد مختصّ بشخصٍ من المكلّفين، أو بنوعه دون آخرين، أو بزمان، أو مكان، أو حال، وهذا قد يكون قطعياً في اختصاصه بهذه الأمور، وقد يكون ظنياً، فقوله ﷺ لأبي بردة بن نيار وقد ذبح ضحيته قبل الصلاة، وهو غير مجزئ، ولم يبق له إلاّ جذعة من المعز، وهي في الأصل غير مجزئة: "اجعلها مكانها ولن تجزي عن أحد بعدك،"[2] جزئيٌّ قطعي في اختصاص أبي بردة بهذا الحكم دون غيره، وقوله ﷺ: "إنّما نهيتكم من أجل الدافّة التي دفّت،"[3] جزئيٌّ قطعي في اختصاص مقصد النهي عن ادِّخار لحوم الأضاحي بحال الدافّة، وقوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ [الأحزاب: ٣٣] جزئيٌّ ظنيٌّ في اختصاص نساء النبيّ ﷺ بحكم القرار في البيوت، لكنّه يحتمل التعميم لكلّ النِّساء، والراجح الاختصاص؛ أي: عدم التعميم، لأنّ الخطاب متّجهٌ إليهنّ في سياق مطلعُه: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسۡتُنَّ كَأَحَدٖ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [الأحزاب: ٣٢]، وقوله ﷺ: "لا يحكم أحدٌ بين اثنين وهو غضبان،"[4] جزئيٌّ ظنيٌّ في اختصاص حكم عدم القضاء بحال الغضب؛ إذ يحتمل التعميم لكلّ ما فيه تشويش، والرّاجح عدم الاختصاص؛ أي: التعميم، فترى أنّ الجزئي يجيء قطعياً، وظنياً، والخاصّ لا يكون إلاّ قطعياً، والله أعلم.

والعامّ في الاصطلاح سبق تعريفه، والنوع المطلق منه هو الذي ينصرف إليه إطلاق الأصوليين، وهو ظنيٌّ عند الجمهور، وهو الرّاجح، وهذا العامّ غير الكلّي؛ إذ الكلّي مستفاد من العامّ القطعي، وقد سبق بيان العلاقة بينهما، فالعامّ

---

(١) الصالح، **تفسير النصوص**، مرجع سابق، ج٢، ص١٦١.

(٢) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الأضاحي، باب: قول النبي ﷺ لأبي بردة: "ضحّ بالجذع من المعز، ولن تجزي عن أحد بعدك"، حديث رقم ٥٥٥٧، ج٧، ص١٠١.

(٣) مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب: بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي...، حديث رقم ١٩٧١، ج٣، ص١٥٦١.

(٤) مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الحدود، باب: كراهة قضاء القاضي وهو غضبان، حديث رقم ١٧١٧، ج٣، ص١٣٤٢.

القطعي لا تعمل فيه الكلّيات إلاّ لأجل التداخل، أمّا العامّ الظني فتعمل فيه الكلّيات بنوعين من العمل: أحدهما: الإجراء على العموم؛ أي قطع احتمال التخصيص، أو تضعيفه، والثاني: التخصيص.

وإذا كان الأمر هكذا، فهيمنة الكلِّيات التشريعية على الجزئيات غير المفسّرة، ليس من باب تقديم العامّ على الخاصّ، ولكن من باب ردّ الظني إلى القطعي.

- دفع الاعتراض الثالث: أبرز وظائف الكلّيات التشريعية بيان التقرير:

وهو أحد أنواع البيان،[١] وهو: "تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز... أو بما يقطع احتمال الخصوص،"[٢] ولنضف: "أو بما يقطع احتمال التأويل".

فحيث ينصرف ذهن المتوجِّس من توظيف الكلّيات التشريعية في الاجتهاد والفتوى إلى الظنّ بأنّ المقصود الحصري أو الأبرز بهذا التوظيف هو: صرف النّصوص عن مقتضياتها الأصلية بالتأويل، والتخصيص، والحمل على المجاز، وعلى الندب، وعلى الإباحة، ونحوها من الصّروف، نُعلمه أنّ هذا الظنّ وهمٌ منه، أوقعه فيه النظر الجزافي والأحكام المسبقة من جهة، وتسبّب فيه الكاتبون في مثل هذا الموضوع ممّن يسيئون تحريره من جهة ثانية. ويسرّني أن يتقرّر في هذا البحث بحسم أنّ أبرز وظائف الكلّيات التشريعية هي تقرير المقتضيات الأصلية للعمومات والظواهر والأوامر والنواهي، وقطع احتمال صرفها عن ذلك حيث تحتمل الصَّرف احتمالاً مرجوحاً، وإجراؤها بغير تغيير. وسأثبت هذه الحقيقة في الفصل التطبيقي، حيث تنهال الأمثلة عليها بوفرة يعزّ وِجدانها في الوظائف الأخرى.

ولا غرابة في هذا عند التأمّل، لأنّ الكلّيات التشريعية مأخوذةٌ أساساً من العمومات والظواهر، كما يقول الشاطبي: "لم يعتمد النّاس في إثبات قصد

---

(١) وهي بيان التقرير، بيان التفسير، بيان التغيير، بيان التبديل "النسخ"، بيان الضرورة "السكوت". انظر:
- الصالح، **تفسير النصوص**، مرجع سابق، ج١، ص٢٧.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص٣٢.

الشّارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعمومات والمطلقات والمقيّدات والجزئيات الخاصّة في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة في كلّ بابٍ من أبواب الفقه، وكلّ نوعٍ من أنواعه،"(١) ويقول: "ونصوص الشّارع مفهمةٌ لمقاصده، بل هي أوّل ما يتلقّى منه فهم المقاصد الشّرعية،"(٢) وقال ابن عاشور فيما تُعرف به مقاصد الشريعة: "الطريق الثاني: أدلّة القرآن الواضحة الدلالة التي يضعف احتمال أن يكون المراد منها غير ما هو ظاهرها بحسب الاستعمال العربي،"(٣) فممّا يدلّ على انسجام الشّريعة والتئام أطرافها وانتظامها في نسق تشريعي غير مختلّ: عملُ الكلّيات في المحافظة على عموم العمومات، وظهور الظواهر التي منها اشتُقّت وأُخذت، بحيث يكون التأويل والتخصيص وما إلى ذلك استثناءً مقارنةً بالتقرير، كما قال الشاطبي: "لا يصحّ في الظواهر الاعتراض عليها بوجوه الاحتمالات المرجوحة إلاّ أن يدلّ دليلٌ على الخروج عنها،"(٤) وقد مرّ بنا امتعاضه هو وابن عاشور من وَلَع بعض الفقهاء بكثرة التخصيص والتقييد، ممّا يعزِّز أنّ التقرير أهمّ أشكال تأثير الكلِّيات على الجزئيات.

وإذا كان الأمر هكذا، فلا يقال: ما تجدي هيمنة الكلّيات على الجزئيات، فإنّ الكلّيات إنّما أُخذت من الجزئيات، وقد عُلمت أحكام تلك الجزئيات؟ لأنّ الجزئيات التي تنتج الكلّي لا يتعيَّن أن يكون حكم كلّ واحدة منها على انفراد قطعياً، بل أكثر ما ينتج الكلِّي القطعي هو الجزئيات الظنِّية، وكون الجزئية ظنّيةً لا يُمحِّضها للانزواء تحت كلِّية واحدة، فإنّ سعتها الدلالية تجعلها تُسهم في إنتاج أكثر من كلِّية، فتعود تلك الكلّيات فتتجاذبها مرَّةً أخرى، وفي خضّم هذا التجاذب إذا قويت كلّيةٌ ما على تقرير المقتضى الأصلي للجزئية المتجاذَبة: تقرير

(١) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٥١.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٣٨٨.

(٣) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٩٣.

(٤) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٤، ص٣٢٧ - ٣٢٨.

عمومها، أو ظهورها، أو حقيقتها الشرعية، أو ما إلى ذلك، فهذا أثرٌ في غاية الإجداء، لأنّه يفوِّت احتمال تخصيصها، أو تأويلها، أو ما إلى ذلك من وجوه صرفها عن مقتضاها الأصلي، فهذا وجه تأثير الكلِّيات على نفس الجزئيات المأثورة التي منها أُخذت.

أمّا الجزئيات الجديدة المسكوت عن حكمها، فلا يشكل وجه تأثير الكلّيات عليها، فإنّها إذا أُعطيت حكم جزئية مأثورة يُعتقد أنّها نظيرتها، فستندرج معها في كلّياتها، ويعرض لها من التجاذبات ما يعرض لنظيرتها، وإذا لم تُعرف لها نظيرة، أو عُرفت لكنّها لو اندرجت معها تحت كلّي ما، انهدم كلِّيٌّ آخرُ يُعتقد أنّه أجدر باشتماله عليها، اندرجت فيه مباشرةً، فتفارق نظيرتها في خصوص هذه الحالة.

- دفع الاعتراض الرابع: العموم المعنوي كالعموم اللفظي، بل ربّما ربا عليه:

يقصد المعترض -في الاعتراض الرابع- بـ"الكلّيات الاجتهادية": الكلّيات الاستقرائية؛ أي: المعنوية غير المنصوصة، ويقصد بعبارة "المنصوص من الجزئيات الظنية": الملفوظ منها، ويقصد بعبارة "الظن الحاصل بالنص أولى من الظن الحاصل بالاستنباط": الظن الحاصل بالملفوظ أولى من الظن الحاصل بالأمر المعنوي.

وعليه، فقوله: "إنّ الظنّ يتطرّق إلى الكلّيات الاجتهادية كما يتطرّق إلى المنصوص من الجزئيات الظنية، فلنأخذ الحكم من النص ولو كان ظنيا؛ إذ الظنّ الحاصل بالنصّ أولى من الظنّ الحاصل بالاستنباط" غير سليم، لأنّه لا تلازم بين الاجتهاد وتطرّق الظنّ إلى المجتهَد فيه، فليس كلّ مجتهَد فيه ظنّياً بالضرورة، بل كثيرٌ ممّا يجتهد فيه المجتهد يقطع فيه بحكم، والكلِّيات الاستقرائية المعنوية من هذا القبيل، فمع كونها اجتهادية إلاّ أنّ شرطها القطع كما ذكرت في خصائصها، وإذا كان هكذا، فقوله: "الظنّ الحاصل بالنص أولى من الظنّ الحاصل بالاستنباط" يغدو حجّةً عليه لا له، لأنّ الكلّيات المعنوية إذا كانت قطعية تربو على النص اللفظي الظني، والعموم المعنوي القطعي

يربو على العموم اللفظي غير القطعي، فيكون الاستنباط من القطعي أولى من الاستنباط من الظني.

قال الشاطبي: "الأصل الكلّي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعيَّن [وهو الجزئي المقيس عليه] وقد يربو عليه بحسب قوّة الأصل المعيّن وضعفه، كما أنّه [أي الأصل المعيَّن] قد يكون مرجوحاً في بعض المسائل حكم سائر الأصول المعيّنة المتعارضة في باب الترجيح... فإن قيل: الاستدلال بالأصل الأعمّ على الفرع الأخصّ غير صحيح، لأنّ الأصل الأعمّ كلّي، وهذه القضية المفروضة جزئية خاصّة، والأعمّ لا إشعار له بالأخصّ، فالشّرع وإن اعتبر كلّي المصلحة من أين يُعلم اعتباره لهذه المصلحة الجزئية المتنازع فيها؟ فالجواب: أنّ الأصل الكلّي إذا انتظم في الاستقراء يكون كلّياً جارياً مجرى العموم في الأفراد... لأنّه في قوّة اقتضاء وقوعه في جميع الأفراد، ومن هنالك استُنبط، لأنّه إنّما استُنبط من أدلّة الأمر والنّهي الواقعين على جميع المكلّفين، فهو كلّي في تعلّقه، فيكون عامّاً في الأمر به والنهي للجميع."(١)

- دفع الاعتراض الخامس: توظيف الكليات التشريعية مقيّد بقواعد اللّسان، ومقتضيات اللغة:

قلتُ في بحث المسوِّغات في أثناء الكلام على قلّة العناية بالمقاصد من حيث التأليف في التراث الأصولي، وعند بيان أنّ المقصود بالمقاصد مقاصد الأحكام، لا مقاصد الخطاب، حيث لم يقصِّر الأصوليون في العناية بمختلف طرائق استدرار المعاني من الألفاظ، وإنّما وقع ذلك من المنتسبين للعلم بنَسَب لا يثبت: إنّ ثمّت فرقاً شاسعاً بين مقتضيات اللغة في التفسير، ومقتضيات المعجم، وبين الوضع الإفرادي للكلمة والوضع التركيبي والسياقي والاستعمالي، وقرّرتُ على ضوء ذلك بعبارة حاسمة جازمة: أنّ كلّ محاولة لتفهُّم النّصوص تتّخذ منطق اللُّغة ظِهرياً، فهي توحُّلٌ

(١) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص٤٠ - ٤١.

في عماية، وخبطٌ في غواية، وكلُّ قَوْلة تأسَّست على ذلك، فهي شنعاء لا تُوارى، وعشواء لا تُجارى ولا تُدارى.[1]

فأجدِّد العهد بذلك في هذا المقام، وأبرأ ممّن -يقول المعترض: إنّهم- يهوِّنون من مقتضيات اللّسان، بل سرعان ما يخرقونها، لكنّها براءةٌ على الشّرط المذكور، وهو أنّ مقتضيات اللّسان ليست هي مقتضيات المعجم، بل هي أوسع بكثير، فمن مقتضيات اللغة: المطابقة، والتضمّن، والالتزام، والعبارة، والإشارة، والدلالة، والاقتضاء، والاستعارة، والكناية، والتشبيه، والعامّ يراد به الخاصّ، والخاصّ يراد به العامّ، والظاهر يراد به غير الظاهر، والحقيقة يراد بها المجاز، والكلام ينبئ أوّله عن آخره، وينبئ آخره عن أوّله، والكلّ يُطلق على الجزء، والجزء يطلق على الكلّ، والاشتراك في اللفظ مع الاختلاف في المعنى، والاشتراك في المعنى مع الاختلاف في اللفظ، والأمر يُقصد به الوجوب، والندب، والإباحة، والتهديد، والتعجيز، والإهانة، والدّعاء، والاستفهام يُقصد به السؤال، والتقرير، والتقريع، والتعجّب، وهلمّ جرّا ممّا لا أحصي من وجوه الدلالة، وسعة العربية.

وليس بالمجتهد حاجةٌ إلى القفز على هذه المقتضيات عند إعمال الكلّيات، فوجوه التفسير التي لا تخرج عن مقتضيات اللغة تعجّ بين يديه، وتزدحم في جعبتيه، فلا يُعرض عنها كلّها إلاّ من أُشرب كأساً وسعت من الهوى فوق ملئها، وحاشا الشّريعة أن يكون مثل هذا من أهلها.

قال الشاطبي: "المعاني غير معتبرة بإطلاق، وإنّما تُعتبر من حيث هي مقصود الصِّيغ، فاتّباع أنفس الصِّيغ التي هي الأصل، واجب، لأنّها مع المعاني كالأصل مع الفرع، ولا يصحّ اتّباع الفرع مع إلغاء الأصل."[2]

وبحثنا ملتزمٌ بهذا الكلام، متقيّدٌ به كلّ التقيد، لكن لا بدّ من التنبيه إلى أنّ كثيراً من وجوه الدلالة الدقيقة تخفى حتّى على العالم بوضع اللّسان، ناهيك

---

(١) انظر: ص٢١٢ من هذا الكتاب.

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص١٤٨.

عن غيره، ولهذا قال التفتازاني في الردِّ على صدر الشّريعة في اشتراطه أن تكون دلالة النص معلومةً لدى كلّ عالم بوضع اللّغة، بحيث إذا لم يعلمها بعضهم بطل أن تكون دلالة: "إنّ الثابت بدلالة النص كثيراً ما يكون مبنياً على علّة في معنى النّظم، لا يفهم كثيرٌ من الماهرين في اللّغة أنّ الحكم في المنطوق لأجلها، كوجوب الكفّارة بالأكل والشّرب في الصّوم، والحدّ في اللواطة، وغير ذلك ممّا لا يُحصى، فاشتراط فهم كلِّ واحد ممّن يعرف اللّغة أنّ الحكم لأجلها ممّا لا صحّة له أصلاً... الجزم بأنّ الدلالة اللفظية إنّما اعتُبرت بالنّسبة إلى كلّ من هو عالمٌ بالوضع حتّى لو لم يفهم البعض لم تتحقّق الدلالة، فاسد، لأنّ الثابت بإشارة النص قد يكون غامضاً بحيث لا يفهمه كثيرٌ من الأذكياء العالمين بالوضع، كانفراد الأب بالإنفاق، واستغناء أجر الرّضاع عن التقدير، ونحو ذلك، ولهذا خفي أقلّ مدة الحمل على كثير من الصّحابة مع سماعهم النصّ، وعلمهم بالوضع."(١)

وإذا كان الأمر كذلك، فقد هان الاعتراض ولان، لكنّي لا أحسب الإشكالَ عن صاحبنا قد زال، لأنّ حقيقته ضيقُ ذرعه ببراعة المجتهد في تقليب وجوه اللّسان، وعَوْمِه في بحرها كعَوْم الحيتان، كما فسّر مالك طهارة الإناء من ولوغ الكلب بطهارة الأدران، وفسّر التفرّق في المجلس بتفرّق الأقوال لا بتفرّق الأبدان، بغضّ النظر عن المرجوحية والرّجحان، فيحبّ المعترض أن يجعل هذا القبيل وهتكَ العربية في قِران، ويكيل التهمة للجميع بذات الصِّيعان، لكنّ هيهات وشتّان.

- دفع الاعتراض السادس: توظيف الكلّيات التشريعية مقيّد بضوابط، لكنها تقريبية لا رياضية:

أمّا الاعتراض السادس، فجوابه: لا نسلِّم أنّ التفاوت الحاصل في إعمال الكلّيات عند أرباب العقول فاحش، ولا نسلِّم أنّه غير منضبط، وهذا من وجوه:

---

(١) التفتازاني، سعد الدِّين مسعود بن عمر. **شرح التلويح على التوضيح**، مصر: مكتبة صبيح، (د. ت.)، ج١، ص٢٤٩ - ٢٥٠.

الأوّل: مهمّة الاجتهاد عموماً، وفقه الكلّيات خصوصاً، ليس منوطاً بأرباب العقول بإطلاق، بل بأرباب الحاسّة التشريعية من أهل الشّريعة أصحاب الرّسوخ والارتياض والتحقّق بالعلم والدّين، وهؤلاء أخصّ من أولئك بكثير، والتفاوت بينهم في إعمال الكلّيات أضبط بكثير، والشرائط فيهم عسيرة، أجمل البارز منها في ثلاثة أمور:

ربّانية العالم: قال ابن عروة الحنبلي: "القلب إذا كان نقيّاً نظيفاً زاكياً، كان له تمييزٌ بين الحقّ والباطل، والصِّدق والكذب، والهدي والضّلال، ولا سيما إذا كان قد حصل له إضاءةٌ وذَوْقٌ من النّور النبوي، فإنّه حينئذ تظهر له خبايا الأمور، ودسائس الأشياء..."(١) وهو في سياق معرفة الأحاديث الموضوعة، واللفظ عامٌ ومنطبق على ما نحن فيه، ومفهومه إذا لم يكن نقياً تقياً لم يكن من أهل التمييز بين الحقّ والباطل.

وقال ابن القيم: "كلّ من آثر الدّنيا من أهل العلم واستحبّها، فلا بدّ أن يقول على الله غير الحقّ في فتواه وحكمه في خبره وإلزامه، لأنّ أحكام الربّ سبحانه كثيراً ما تأتي على خلاف أغراض النّاس، ولا سيّما أهل الرّياسة، والذين يتّبعون الشّبهات، فإنّهم لا تتمّ لهم أغراضهم إلاّ بمخالفة الحقّ ودفعه كثيراً... وهؤلاء لا بدّ أن يبتدعوا في الدِّين، مع الفجور في العمل، فيجتمع لهم الأمران، فإنّ اتّباع الهوى يعمي عين القلب، فلا يميِّز بين السنّة والبدعة، أو ينكِّسه فيرى البدعة سنّة، والسنّة بدعة، فهذه آفة العلماء إذا آثروا الدّنيا، واتّبعوا الرّياسات والشهوات."(٢)

ارتياض العالم على فنون الشّريعة فروعاً وأصولاً: قال الجويني: "المجتهد البالغ مبلغ أئمّة الدِّين، صفته أنّه أنِس بأصول الشّريعة، واحتوى على الفنون التي لا بدّ منها في الإحاطة بأصول المسألة، والاستمكان من

(١) انظر: القاسمي، **قواعد التحديث**، مرجع سابق، ص١٦٥.

(٢) ابن القيم، أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر. **الفوائد**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٣م، ص١٠٠ - ١٠١.

التصرّف فيها، [فإذا] استجمعها العالم، كان على ظنٍّ غالب في إصابة ما كُلِّف في مسالك الاجتهاد."[1]

وقال الغزالي في أثناء اشتراطه على من يقرأ كتابه الشّفاء شرائط أربعة: "فأمّا من سوّلت له نفسه دَرْك البغية بمجرّد المشامّة والمطالعة، معْتلاًّ بالنّظر الأوّل، والخاطر السّابق، والفكرة الأولى، مع تقسيم الخواطر، واضطراب الفكر، والتساهل في البحث والتنقير، والانفكاك عن الجدّ والتشمير، فاحكم عليه بأنّه مغرورٌ مغبون، وأخْلَقُ به أن يكون من الذين ﴿لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [البقرة: ٧٨]."[2]

وقال الشاطبي شارطاً على الناظر في كتابه الموافقات: "لا يُسمح للنّاظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد حتّى يكون ريّانَ من علم الشّريعة أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلد إلى التقليد والتعصّب للمذهب، فإنّه إن كان هكذا خيف عليه أن ينقلب عليه ما أُودع فيه فتنةً بالعَرَض وإن كان حكمةً بالذّات، والله الموفق للصواب."[3]

وقال الشيخ عبد الله بن بيه -حفظه الله-: "الفتوى صناعةٌ مركّبة، وليست بسيطة... ومهندس هذه العملية الذي يقرّر النتيجة يجب أن يكون مرتاضاً في الشّريعة، بصيراً بالمصالح المعتبرة فيها، متمرِّساً بتوازنات منظومتها."[4]

والارتياض أخصّ من مجرّد العلم والمعرفة، كما قال الزّركشي: "ليس يكفي في حصول الملكة على شيء تعرُّفه، بل لا بدّ مع ذلك من الارتياض في مباشرته، فلذلك إنّما تصير للفقيه ملكة الاحتجاج واستنباط المسائل، أن يرتاض

(١) الجويني، **غياث الأمم**، مرجع سابق، ص٤٢٥.

(٢) الغزالي، **شفاء الغليل**، مرجع سابق، ص٦ - ٨.

(٣) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص٨٧.

(٤) ابن بيه، **علاقة مقاصد الشّريعة بأصول الفقه**، مرجع سابق، ص١٥٧، مع تصرّف يسير.

في أقوال العلماء وما أتوا به في كتبهم."[1]

وقال الخطّابي (توفي ٣٨٨هـ) معلِّقاً على قوله ﷺ: "إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر:"[2] "وهذا فيمن كان من المجتهدين جامعاً لآلة الاجتهاد، عارفاً بالأصول، وبوجوه القياس، فأمّا من لم يكن محلاً للاجتهاد، فهو متكلِّف، ولا يُعذر بالخطأ في الحكم، بل يُخاف عليه أعظم الوزر."[3]

وحصر ابن عاشور من يُسمح لهم بتعلّم المقاصد وممارستها في أهل العلم دون سواهم، فقال: "وليس كلّ مكلّف بحاجة إلى معرفة مقاصد الشّريعة، فحقُّ العاميِّ أن يتلقّى الشّريعة بدون معرفة المقصد، لأنّه لا يحسن ضبطه ولا تنزيله، ثمّ يُتوسّع للناس في تعريفهم المقاصد بمقدار ازدياد حظّهم من العلوم الشّرعية، لئلاّ يضعوا ما يُلقّنون من المقاصد في غير مواضعه فيعود بعكس المراد..."[4]

وهذا الشّرط أصبح كالعزيز في أيّامنا، ولو عددنا في أهل الزّمان من تحقّق به لقلَّ جدّاً، لهذا كان اللّجاء إلى المجامع الفقهية واجباً، بل شرطاً في النّوازل العامّة، وهو الضابط الآتي.

جماعية الفتوى في المعضلات العامّة: قال ابن القيم: "من سداد الرّأي وإصابته أن يكون شورى بين أهله، ولا ينفرد به واحد، وقد مدح الله سبحانه المؤمنين بكون أمرهم شورى بينهم، وكانت النّازلة إذا نزلت بأمير المؤمنين عمر بن الخطّاب رضي الله عنه ليس عنده فيها نصٌّ عن الله، ولا عن رسوله، جمع لها أصحاب رسول الله ﷺ، ثمّ جعلها شورى بينهم."[5]

---

(١) الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٨، ص٢٦٦.

(٢) سبق تخريجه: ص٢٣١، هامش (٣).

(٣) الخطّابي، أبو سليمان حمد بن محمّد. **معالم السّنن** "شرح لسنن أبي داود"، طبع وتصحيح: محمّد راغب الطباخ، حلب، ١٩٣٢م، ج٤، ص١٦٠.

(٤) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٨٨.

(٥) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج١، ص٦٦.

فهذه شروطٌ جُملية فيمن يتصدّى للاجتهاد عموماً، وفقه الكلّيات خصوصاً، وهي كما ترى غير هيّنة، فلسنا نقول: إنّ هذا البابَ مشرَّعٌ للحافي والنّاعل، والرّائح والقافل، والعالم والجاهل، وإذا كان كذلك، فلا شكّ في أنّ التفاوت المذكور في الاعتراض ينحسر جدّاً بهذه القيود.

وغير هذه الضوابط ممّا يتعلّق بغير المجتهد، بل بمنهجية الاجتهاد في ضوء الكلِّيات آتٍ ذكرُها في ختام هذا الموضوع، ولكنّي أستبق وصفها الآن بأنّها ليست كقوانين المنطق، ومعادلات الرّياضيات، والمعترض إذْ يروم هدم الموضوع يتمنّى أن يشترط هذا، فنقطع حبل أمله بالقول: لا يُرجى من الضّبط في الشّريعة غير التقريب والتغليب،[1] وهكذا هو الشّأن في كلٍّ علم موضوعه الإنسان، نموذجُ ذلك قول الغزالي في ضبط درجات المناسبة، كيف يكون الجنس منها عالياً ومتوسِّطاً ونازلاً : "ولا يمكن ضبط درجات المناسبة أصلاً، بل لكلِّ مسألة ذوقٌ آخرُ ينبغي أن ينظر فيه المجتهد،"[2] وقوله: "وقد بيّنا أنّ ضبط هذا الجنس بالضّوابط الكلّية عسير، بل للمجتهد في كلّ مسألة ذوقٌ يختصّ بها، فلنفوِّض ذلك إلى رأي المجتهد،"[3] لأنّ الشريعة جاريةٌ في التكليف بمقتضاها على عادات المخاطبين في سَنَن تخاطبهم، لا على الشّروط المنطقية والرّياضية، فاقطع -أيّها المعترض- حبل الأمل، واقنع بحبل الطمأنينة الموجب للعمل، ورجِّح الثقة على الرِّيبة، والتصويب على التخطئة كما تقرّر في نتيجة بحث المسوِّغات.

الثاني: إذا قيل: ها هم أصحاب الرّسوخ: أبو حنيفة ومالك والشّافعي وأحمد مثلاً، قد قرّرت أنّهم جميعاً قالوا بالكلّيات، ومع ذلك بلغ بهم الخلف مبلغاً

---

(١) وانظر كتاب الأستاذ أحمد الريسوني بهذا العنوان: "نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية".

(٢) الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج٢، ص٣١٣.

(٣) المرجع السابق، ج٢، ص٣٣١.

عظيماً، فالجواب: لا نسلِّم أنّ الخلف بينهم عظيم، بل الوفاق الذي بينهم على الكلّيات هو العظيم، وما ذكرته في المسوِّغات الذاتية في عنصر تشعّب الخلاف من نشوء الأخلال وأسباب الاختلال في تعاطي الفقه وأصوله أمرٌ طارئٌ لا يُنسب إلى الأئمّة، بل إلى المقلِّدة من الأتباع، يُعذرون في بعضه، ويلامون في كثير منه.

الثالث: يشترط بحثنا في اعتبار الكلّية صالحة للاستنباط أن تكون قطعية، وقريبة من القطع، ومن ثمّ أن تكون إجماعية أو محلّ اتفاق الأغلبية العظمى، أمّا ما كثر فيه الخلاف فليس يدخل في "الكلّيات التشريعية" في نظر هذا الكتاب.[1]

الرابع: معظم الاختلاف الحاصل -مع الاتفاق على الكلّيات- سببه "تحقيق المناط". وتحقيق المناط أمرٌ تتحكّم فيه عوارض الواقع وملابساته، وعوارض الواقع لا تقرّ بين صباح ومساء، ناهيك عمّا بين القرون والأعوام، فلا فكاك من هذا الاختلاف مطلقاً، وإذا كان المتوخَّى في تحقيق المناط هو حفظ الكلّيات، فرُبَّ اختلافٍ لأجل العوارض هو في حقيقته اتفاقٌ على حفظ الكلّية المقصودة، فترى إماماً يقول: جائز، وآخر يقول: غير جائز، وإذا أمعنت النّظر رأيت كلّيةَ ذلك الفرع متحقِّقةً عند كلّ إمامٍ في النازلة التي أفتى فيها، ومع اختلافهم في الحكم، فإنّهم في الحقيقةً اتفقوا ولم يختلفوا.

ولو سلّمنا -جدلاً- بأنّ التفقّه في الكلّيات يتسبّب في خبطٍ بين الآراء، فإنّ التفقّه العاكفَ صاحبُه على تلقِّي الجزئيات المأثورة، والإلحاق بها دون دَرْك جهاتها الكلِّية، ودون وعي -ولو بالتقريب- بتراتبها فيما بينها من نازل إلى عال، أشدُّ خبطاً، ولا يلبث هذا العاكف أن يمُدَّ بالماء ثَأْطاً، عندما يقيس على الجزئي الهادم للكلِّي، فيعرِّض الشّريعة برُمَّتها للهُزْء والاستخفاف.

(١) راجع: خاصّة "القطع، والاطمئنان"، ص١٥٣.

- **دفع الاعتراض السابع: الاحتياط لاتِّساق الشّريعة وصلوحها وواقعيتها أولى من الاحتياط للخطأ:**

إذا استجمع النّاظر في الكلّيات والجزئيات شرائط الاجتهاد، فإنّ احتياطه لاتِّساق الشّريعة، وخلودها، وواقعيتها، واستمرارها بإغاثة البشر "ببُلالة تشريع مصالحهم الطارئة متى نزلت الحوادث واشتبكت النوازل"(١) أولى من الاحتياط للخطأ، بل المطلوب إذا استُجمعت المؤهِّلات هو الإقدام على مهَامِه الاستنباط إقدام الشّجاع على زريبة السِّباع، ولا عتب على المخطئ بعد ذلك بنصِّ الكتاب والسنة والإجماع، وهو قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [الأحزاب: ٥]، وقوله ﷺ: "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثمّ أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثمّ أخطأ فله أجر."(٢)

ووجه هذه الأولوية هو عدم تعطيل الشّريعة عن الصّلوح، فإنّ في الاحتياط نزوعاً إلى التوقّف، أو إلى التشديد، كما قال النّفراوي: "طلب الاحتياط تشديدٌ لا تخفيف،"(٣) وكثيراً ما يصادم ذلك ما جاءت به الشّريعة من حفظ المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها.

وفي هذا يقول ابن تيمية: "تمام الورع أن يعلم الإنسان خير الخيرين، وشرَّ الشرَّين، ويعلم أنّ الشّريعة مبناها على تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وإلاّ فمن لم يوازن ما في الفعل والترك من المصلحة الشّرعية والمفسدة الشّرعية، فقد يدع واجبات، ويفعل محرَّمات، ويرى ذلك من الورع."(٤)

ويقول الغزالي: "لا ينبغي للإنسان أن يشتغل بدقائق الورع إلاَّ بحضرة عالم

---

(١) عبارة مقتبسة من كلام ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٦٥.

(٢) سبق تخريجه ص٢٣١، هامش (٣).

(٣) النفراوي، **الفواكه الدواني**، مرجع سابق، ج١، ص١٤٠.

(٤) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج١٠، ص٥١٢.

متقن، فإنَّه إذا جاوز ما رُسم، وتصرَّف بذهنه من غير سماع، كان ما يُفسده أكثر ممَّا يصلحه."[1]

كما أنّ الدعوة إلى الاحتياط بإطلاق[2] تتضمّن تبرير التقاعس عن التحصيل، والقعود عن التعمّق في سبر أغوار الشّريعة، ودرك خبايا أوضاعها، اكتفاءً بالتشديد الذي يحسنه كلّ أحد، كما قال سفيان بن عيينة: "إنّما الفقه الرّخصة من ثقة، أمّا التشديد فيُحسنه كلُّ أحد."[3]

وقال الأستاذ الدريني في سياق الردّ على من ينكرون حجية مفهوم المخالفة تذرُّعاً بالاحتياط: "هذا لا احتياط فيه، بل فيه اطِّراحٌ لعبء الاجتهاد الواجب للتعرّف على مراد الشّارع فيها، والإهمال ينافي الاحتياط، ونحن نتساءل هنا: لِمَ يكون الاحتياط -دائماً- حذراً من توقّع الخطأ في الاجتهاد، والظنّ الغالب كافٍ في صحّته؟ ولا يكون حذراً من التضييع والإهمال لأحكام شرعية لا تحصى كثرة؟"[4]

فهذا جواب الاعتراض السابع والأخير. ولعلّ هذه النقاط السبع هي أهمّ ما يرد على الموضوع من اعتراضات، وغيرها أضعف تحريراً، وأقلّ تأثيراً، فلا داعي لتتبّعها.

---

(١) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدّين**، بيروت: دار المعرفة، (د. ت.)، ج٢، ص١١٢.

(٢) انظر حقيقة الاحتياط وضوابطه في: **محتكمات الخلاف الفقهي**، للباحث، مرجع سابق، ص٥٦٧ - ٦٢٠.

(٣) ابن عبد البرّ، أبو عمر يوسف بن عبد الله. **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي،ومحمد عبد الكبير البكري، المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧هـ، ج٨، ص١٤٧. وانظر أيضاً:
- العراقي، أبو الفضل عبد الرّحيم بن الحسين. **طرح التثريب في شرح التقريب** "أي: تقريب الأسانيد وترتيب المسانيد" "له"، وأكمل الشرح ابنه أحمد بن عبد الرحيم، مصر: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.)، ج٧، ص٢١٠.

(٤) الدريني، **المناهج الأصولية**، مرجع سابق، ص٣٤٦.

الآن وقد تمهّد الوطاء لتوظيف الكلّيات التشريعية، وتذلّل مهاده، عمّن أمعن فإن المقام يستدعينا استحضار ما يلي:

- إنّ امتثال النصّ بصرف النّظر عن وجه اندراجه في كلٍّ ما، يجب ويستقيم حال ما يكون النصّ قطعي الثبوت قطعي الدلالة، أو صحيح الثبوت ظاهر الدلالة ظهوراً لا يعارضه ما يعكّر عليه. وهذا في الشّريعة وإن كان أصلاً، وكثيراً، لأنّها موضوعةٌ على غرض الإفهام،[1] فإنّه ليس بمطَّرد، فنحتاج إلى معرفة الكلّيات التشريعية القطعية، لننظم على منوالها النّصوص الجزئية غير القاطعة ولا الظاهرة ولا الثابتة ثبوتاً قطعياً أو متلقًّى بالقبول، فنصلها بالكلّيات اللائقة بها، ليجري المتشابه على سَنَن المحكم، والخفيّ على سَنَن الواضح، والمطلق على سَنَن المقيّد، والعامّ على سَنَن الخاصّ، وهكذا، فهذا مِحَزُّ الحاجة الأوّل.
- الأدلّة الجزئية باعتبارها ظنية -في الأغلب- لا تخلو من تعارضات بينها، وإزالة ذلك التعارض أمرٌ ضروري بما أنّه غير حقيقي، ولا واقعٌ في نفس الأمر، وإنّما هو اعتباريٌّ مضافٌ إلى فهوم المجتهدين، وتلك عملية تحكمها قواعد تمتّ بالأحابيل إلى علوم شتّى، تتعلّق بالثبوت، وبالدلالة، ومن أهمّها وأبرزها: الكلّيات التشريعية، وهذا محزٌّ ثان.
- المسكوت عنه من الأحكام هو أعظم ما يُعنى به الاجتهاد، والحاجة إلى درك الكلّيات التشريعية التي ينبني عليها التشريع المنطوق به، تغدو أمسّ وأخصّ، حتّى نلحق بها ما جدَّ لدينا من جزئيات لم تكن في زمن التشريع، فنجريها على نحو ما أجراه الشّارع في تلك الكلّيات المعلومة، وهذا محزٌّ ثالث.
- التنزيل الآلي للنص على الواقع لا يستلزم بالضرورة إفضاءه إلى الحكمة الكلّية التي من أجلها جاء هذا النصّ، فإنّ للمناطات، والمآلات،

---

(١) كما ذكر الشاطبي في النوع الثاني، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٤.

والأحوال، والخصوصيات تأثيراً على ذلك، ولئن كان الخفاء العارض للأدلّة في مرحلة الفهم أقلّياً، والأغلب الوضوح، فإنّ خفاء إفضاء التنزيل إلى مقاصده كثير، إن لم يكن أكثرياً، كيف لا وهو أعظم مناشئ الخلاف، وأهمّ أنواع الاجتهاد على الإطلاق؟ وهو المسمّى: تحقيق المناط.

فهذه المحزّات الأربع هي التي تفرض علينا الولوج إلى روضة الكلّيات، والرّسوخ فيها، ومنها استلهمتُ أنّ للكلّيات التشريعية وظائف أربعاً في الاجتهاد والفتوى، وهي: وظيفة التفسير، ووظيفة الترجيح، ووظيفة الإنشاء، ووظيفة التطبيق. وهو تقسيمٌ لم أر من صنعه، وأحسبه يحلّ الإشكال الجدلي المضطرم عليه خصام الناس في المقاصد، وهو: هل الكلّيات أدلّةٌ مستقلّةٌ عن الأدلّة، أم هي أدلّة متضمَّنةٌ في الأدلّة؟ كما يأتي بيانه بعد حين، فتوظيف الكلّيات معناه في جملة موجزة:

استثمارها في استنباط الأحكام من النصوص غير القاطعة، وفي إزالة ما بينها من تعارض، وفي استنباط أحكام الوقائع غير المنطوق بها، وفي تطبيق ذلك كلّه على المناطات الخارجية.

وفيما يلي شرح ذلك وتفصيله.

٢- وظائف الكلّيات التشريعية:

أ- الوظيفة التفسيرية:

يَعُدُّ ابنُ القيِّم في أنواع الرّأي المحمود: الرّأي الذي يُفسِّر النّصوص، فيقول: "النوع الثاني من الرّأي المحمود: الرّأي الذي يفسِّر النّصوص، ويبيِّن وجه الدّلالة منها، ويقرِّرها ويوضِّح محاسنها، ويسهِّل طريق الاستنباط منها، كما قال عبدان: سمعت عبد الله بن المبارك يقول: ليكن الذي تعتمد عليه الأثر، وخذ من الرّأي ما يفسِّر لك الحديث، وهذا هو الفهم الذي يختصّ الله سبحانه به من يشاء من عباده."[1]

---

(١) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج١، ص٦٥.

ثـمّ ضـرب عليـه الأمثلـة مـن فقـه الصحابـة ﷺ فقـال: "ومثـال هـذا رأي الصّحابة ﷺ في العول في الفرائض عند تزاحم الفروض، ورأيهم في مسألة زوج وأبوين وامرأة وأبوين أنّ للأمّ ثلث ما بقي بعد فرض الزوجين. ورأيهم في توريث المبتوتة في مرض الموت، ورأيهم في مسألة جرِّ الولاء، ورأيهم في المحرِم يقع على أهله بفساد حجّه ووجوب المضيّ فيه والقضاء والهدي من قابل، ورأيهم في الحامل والمرضع إذا خافتا على ولديهما أفطرتا وقضتا وأطعمتا لكلٍّ يومٍ مسكيناً، ورأيهم في الحائض تطهر قبل طلوع الفجر تصلّي المغرب والعشاء، وإن طهرت قبل الغروب صلّت الظهر والعصر، ورأيهم في الكلالة، وغير ذلك."[1]

وأذكر أمثلة أخرى -لمزيد من التوضيح- على احتمالاتٍ لغوية للرّأي مدخلٌ في تفسيرها:

- "النّجس" في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ [التوبة: ٢٨]، هل هو نجاسة حسِّية أم معنوية؟
- "الحقّ" في قوله ﷺ: "الوتر حقٌّ على كلّ مسلم،"[2] هل يعني الوجوب، أم السنية؟
- "السائمة" في قوله ﷺ: "وفي سائمة الغنم إذا كانت أربعين، ففيها شاة،"[3] هل هو قيد خارجٌ مخرج الغالب، أم مخرج التقييد؟

---

(١) المرجع السابق.

(٢) أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: الصلاة، باب: كم الوتر؟ حديث رقم ١٤٢٢، ج٢، ص٦٢. قال الألباني: "صحيح". انظر:
- الالباني، **صحيح الجامع الصغير وزيادته**، مرجع سابق، حديث رقم ٧١٤٧، ج٢، ص١٢٠٠.

(٣) أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: الزكاة، باب: في زكاة السّائمة، حديث رقم ١٥٦٧، ج٢، ص٩٦. قال الألباني: "إسناده صحيح على شرط مسلم". انظر:
- الألباني، **صحيح أبي داود**، مرجع سابق، حديث رقم ١٣٩٩، ج٥، ص٢٨٧.

- "التقدير" في قوله ﷺ: "فإن غُمّ عليكم فاقدروا له،"[1] هل هو تضييق العدد، أم التدبير؟
- "الإحصار" في قوله تعالى: ﴿فَإِنۡ أُحۡصِرۡتُمۡ فَمَا ٱسۡتَيۡسَرَ مِنَ ٱلۡهَدۡيِ﴾ [البقرة: ١٩٦]، هل يكون بالعدوّ فقط، أم بمطلق العذر، كالمرض؟
- "العافي" في قوله تعالى: ﴿أَوۡ يَعۡفُوَاْ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧] هل هو الزّوج أم الوليّ؟
- "قبض الرّهن" في قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمۡ عَلَىٰ سَفَرٖ وَلَمۡ تَجِدُواْ كَاتِبٗا فَرِهَٰنٞ مَّقۡبُوضَةٞ﴾ [البقرة: ٢٨٣]، أهو شرطٌ في صحّة الرّهن، أم شرطٌ في تمامه؟
- "وصف العارية بالمضمونية" في قوله ﷺ: "بل عارية مضمونة،"[2] أهو ملازم لها، فتُضمن إذا تلفت مطلقاً، أم هو قيد ينصرف إلى جهة التعدّي والتقصير في الحفظ؟
- "أو" في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِ﴾ [المائدة: ٣٣]، هل هي للتنويع، أم للتخيير؟
- الكافر" في قوله ﷺ: "لا يُقتل مؤمنٌ بكافر،"[3] هل هو كلّ كافر، فيشمل الذمي والمعاهد، أم هو المحارب؟

---

(١) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الصّوم، باب: قول النّبي ﷺ: "إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا"، حديث رقم ١٩٠٦، ج٣، ص٢٧.

(٢) أحمد، **مسند أحمد**، مرجع سابق، حديث رقم ١٥٣٠٢، ج٢٤، ص١٣. قال شعيب الأرنؤوط: "حديث حسن." انظر:
- المرجع نفسه، الموضع نفسه.

(٣) أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: الدّيات، باب: أيقاد المسلم بالكافر؟ حديث رقم ٤٥٣٠، ج٤، ص١٨٠. قال الألباني: "صحيح". انظر:
- الألباني، **صحيح الجامع الصغير وزيادته**، مرجع سابق، حديث رقم ٦٦٦٦، ج٢، ص١١٣١.

فهذه الأمثلة -وغيرها ممّا لا يحصى- تُسيغ اللّغة في تفسيرها أكثر من وجه، فالاجتهاد بالرّأي -كما ذكر ابن القيّم- يعين على الظّفر بأصحّ تلك الوجوه. ومعلومٌ أنّ الرّأي المشروع ليس هو مطلق المناسبة العقلية، كما يقول الشيخ عبد الوهّاب خلاّف: "الاجتهاد بالرّأي لا ينشئ حكماً وضعياً من عند المجتهد، وإنّما يكشف عن الحكم الشّرعي الذي نصب الشّرعُ أمارات عليه، ومهّد الطّرق للوصول إليه،"[(1)] فالرأي هو المناسبة العقلية التي تشهد الأمارات والمعرِّفات الشّرعية بصحّتها، ولا شكّ في أنّ من أبرز تلك المعرِّفات: الكلّيات التشريعية.

وبناءً عليه، فالوظيفة التفسيرية معناها: استدعاء المجتهد كلّيات أحكام الشّريعة وكلّيات مقاصدها عند تفسير النّصوص الجزئية المحتملة، فيختار من تلك الاحتمالات التي لا يخرج أيٌّ منها عن مقتضيات اللّغة وقواعد اللّسان، ما يلائم الكلّية التي يوقن أو يظنّ أنّ الجزئية محلّ البحث تندرج تحتها.

يقول الدكتور سعد اليوبي: "إذا كان عندنا تفسيران للفظ، أحدهما يوافق مقاصد الشّريعة، والآخر يخالفها، حملناه على ما يوافق مقاصدها، وذلك لدفع التناقض عن نصوص الكتاب."[(2)]

فعمل الكلِّيات في هذه الوظيفة متأخِّرٌ عن قواعد العربية، بحيث لا يَنْشأ التفسير من الكلِّية رأساً، ولا استقلالاً عن قواعد العربية، بل ينشأ التفسير من القواعد اللغوية رأساً، ومن الصِّيغ اللفظية أساساً، غير أنّ اللغة إذْ لا تحسم تفسيراً واحداً، بل تسوِّغ أكثر من تفسير، يلجأ المجتهد إلى استدعاء الكلِّيات ذات الصِّلة بالجزئية المبحوثة، فيحدِّد أجدرها بالاشتمال على الجزئية المبحوثة، ثمّ يأخذ من التفاسير اللغوية ما يتناسب مع تلك الكلّية، والمتفقِّه باللغة وحدها لا يفعل هذا، فهو لا يعرف الكلّيات، ولا يستشعر الحاجة إلى معرفتها، بل لا يفرِّق بينها وبين الجزئيات، فيرجِّح بين التفاسير بحسب قواعد اللغة وحدها، ويتّخذ ذلك

(١) خلاّف، عبد الوهاب. **مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه**، الكويت: دار القلم، ٢٠٠٥م، ص١٣.

(٢) اليوبي، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٤٨٩.

منهجاً، ويطرده مطلقاً، فيقدِّم أبداً أو غالباً: العموم على التخصيص، والظهور على التأويل، والحقيقة على المجاز، والإيجاب على غيره، والتحريم على غيره، والاحتياط على غيره، وسدّ الذّريعة على غيره. وما هذا شأنه وديدنه، تتعرّض كلّياتٌ كثيرة للهدم والانتقاض، وهذا هو الخطأ المنهجي الذي يسعى البحث للتنبيه عليه، والتحذير منه.

وأنواع الاحتمالات في تفسير النصوص متعددة، ولها اعتباراتٌ وتقسيماتٌ مختلفة، لو تكلّفنا تتّبعها كلّها، وبيان وجه تأثير الكلّيات التشريعية فيها، مع التمثيل والتعليل، لاحتجنا إلى مجلّدين أو ثلاثة، لهذا سأقتصر على أبرز تلك الأنواع، وهي الآتية:

- مقتضيات الأمر والنهي من حيث مرتبة الطلب.
- العموم بين الإجراء والتخصيص.
- الإطلاق بين الإجراء والتقييد.
- الظاهر بين الإجراء والتأويل.
- بعض الدلالات بين الاعتبار وعدمه.

فتعمل الكلّيات التشريعية في هذه الاحتمالات بتأييد أحدها وإضعاف ما يقابله.

وهذه الأنواع من وجوه الاحتمال يشترك فيها نصّ القرآن، ونصّ السنة على حدّ سواء، وتختصّ نصوص السنة بوجوه أخرى، أهمها:

- الحديث بين الصحّة والضّعف.[1]
- الحديث بين مقامات متعددة يصدر عنها التصرّف النبوي.
- الحديث بين عموم اللفظ وبيئة التنزيل، وبين عموم اللفظ وواقعة العين.

(١) هذا الوجه أدرجته في الوظيفة التفسيرية تجوّزاً من باب المشاكلة.

- الحديث بين الرِّوايات المتعدّدة.

- الحديث بين موافقة المنظومة الحديثية والشذوذ عنها.

فأبيِّن في الفصل التطبيقي بحول الله وجه تأثير الكلِّيات التشريعية عند بعض هذه الأنواع، وذلك بالأمثلة التطبيقية، وكنت أرغب أن أجيء بأمثلة على كلٍّ منها، لكنّ ذرع السطور والصفحات ضاق عن ذلك.

ب- الوظيفة الإنشائية:

جرت بين ابن عقيل الحنبلي وشافعيٍّ لم يُسَمَّ مناقشةٌ في العمل بالسِّياسة التي لا تستند إلى نصوصٍ خاصّة، ينقلها ابن القيِّم فيقول: "قال ابن عقيل في الفنون:[1] جرى في جواز العمل في السّلطنة بالسِّياسة الشّرعية أنّه هو الحزم، ولا يخلو من القول به إمام، فقال شافعيٌّ: "لا سياسة إلاّ ما وافق الشّرع"، فقال ابن عقيل: السِّياسة ما كان فعلاً يكون معه النّاس أقرب إلى الصّلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرّسول ﷺ، ولا نزل به وحي، فإن أردتَ بقولك: "إلاّ ما وافق الشّرع"؛ أي: لم يخالف ما نطق به الشّرع فصحيح، وإن أردت: لا سياسة إلاّ ما نطق به الشّرع فغلطٌ وتغليطٌ للصّحابة، فقد جرى من الخلفاء الرّاشدين من القتل والتمثيل ما لا يجحده عالمٌ بالسّنن، ولو لم يكن إلاّ تحريق عثمان المصاحف، فإنّه كان رأياً اعتمدوا فيه على مصلحة الأمّة، وتحريق عليّ رضي الله عنه الزنادقة في الأخاديد... ونفي عمر لنصر بن حجّاج."[2]

وهذا الكلام يشير إلى أنّ الشّرع لا ينحصر في المنصوص عليه بخصوصه، بل كلّ ما تضمّن الصّلاح، ودرْءَ الفساد، ولم يكن مخالفاً لشيء من الشّرع المنصوص، فهو شرعٌ أيضاً، ومُنشئه المجتهد شارعٌ، وورود هذه المقالة في باب السّياسة الشرعية لا يعني الحصر، بل هي عامّةٌ في

(١) وهو كتابٌ يحوي كلّ فنون العلم، ويقال: إنّه من ثمانمائة "٨٠٠" جزء، المطبوع منه مجلّدان، وذلك في طبعة قديمة في الستينات.

(٢) ابن القيم، **الطرق الحكمية**، مرجع سابق، ج١، ص٢٩ - ٣٠.

ميادين الشّريعة كلّها، غير أنّ السّياسة من أرحب تلك الميادين، ويشير أيضاً إلى الأساس الذي يسوِّغ الإنشاء التشريعي، وهو: فقدان النصّ على حكم الجزئية محلِّ البحث؛ أي: حكمها هي على وجه الخصوص والاختصاص، مثال هذه الجزئيات:

- استحالة مشتقات الخنزير بالتصنيع هل تطهِّرها؟
- خطبة الجمعة بغير العربية هل تصحّ؟
- زكاة الأسهم والسندات كيف تكون؟
- بخّاخة الرّبو هل تفسد الصّيام؟
- الإحرام للحجّ أو العمرة في الطائرة هل يجزئ؟
- زواج المسيار هل يُشرع؟
- نَسَب الولد إلى أبيه بناءً على البصمة الوراثية هل يثبت؟
- مجلس العقد في التجارة الإلكترونية كيف ينفضّ؟
- تشريح جثة الإنسان إذا مات للأغراض العلمية هل يجوز؟
- دار الحرب ودار الإسلام في ظلّ المعاهدات الدولية كيف تُكيّف؟

فهذه جزئياتٌ -وغيرها ممّا لا يُحصى- ليس في النّصوص الخاصّة شيءٌ من أحكامها، وقطعُنا باشتمال الشّريعة على حكم كلّ واقعة تجدُّ إلى يوم القيامة، يأبى أن تبقى هذه الجزئيات عاريةً عن الأحكام، فتوجّب على أهل الاجتهاد أن يبحثوا عن حكمها الذي لو حكم الله ورسوله فيها لكان هو، قطعاً أو ظنّاً.

وقد اهتدى الأصوليون إلى سبيل البحث عن هذه الأحكام لمّا عرفوا أنّ الشريعة مبنيةٌ على التعليل، وعرفوا أنّها تتّصف بالكلّية والعموم، فقالوا: نسلك أحد طريقين:

الطريق الأوّل: أن نبحث عن جزئية منصوص على حكمها تكون نظيرةً لهذه الجزئية، بحيث تشترك معها في العلّة، فنشركها معها في الحكم؛ إذ الأحكام مبنيةٌ على العلل، ومعلومٌ من عادة الشّرع وقانونه التسوية بين الأحكام عند الاشتراك في العلل، فهذا هو القياس.

والطريق الثاني: أن نبحث عن عموم لفظي، أو عموم معنوي، تكون إرادة العموم فيه قاطعة، وتكون الجزئية محلّ البحث من مشمولاته، فنلحقها بحكمه، فهذا هو الاستنباط مباشرةً من الكلِّيات.

هذا العمل هو ما نقصده بالوظيفة الإنشائية، وإذا كان تعلّقه بالكلّيات التشريعية واضحاً ومباشراً في الطريق الثاني، فلعلّه في الطريق الأوّل خافٍ، لأنّه إلحاق جزئية بجزئية، ولا شأن للكلّيات بذلك فيما يبدو، فينبغي أن أبيِّن وجه تعلّقه بالكلّيات.

يعتمد القياس بوصفه طريقاً لإنشاء الأحكام على عنصر "العلّة"، فهو إلحاق فرع مسكوت عن حكمه بأصل منصوص على حكمه بناءً على الاشتراك في العلّة، فالعلّة هي العنصر الجوهري الذي تنبني عليه عملية الإلحاق، وإذا عُلم أنّ الجزئيات المنصوص على أحكامها ليست بالضّرورة منصوصاً على عللها -بل ربّما نُصَّ عليها نصّاً قاطعاً، وربّما نصّاً ظاهراً محتملاً، وربّما أُومِئ إليها مجرّد إيماء، وربّما سُكت عنها كلّية- تغدو عملية الإلحاق متوقِّفة على درك العلّة ابتداءً، وها هي العلّة يعرض لها الخفاء أيضاً، فينبغي أن يتوقَّف دركها والاطمئنان إليها على تعييرها بأمور غير خافية، فنقول: المعايير غير الخافية هي الكلّيات التشريعية، فمتى كانت العلّة المظنونة موافقة للكلّيات المقطوعة صحّ التعليل بها، ومتى كانت مخالفة لم يصحّ. وقد ذكرتُ عند الكلام على تجلّيات منهج الاستنباط من الكلّيات عند الأئمّة في عنصر "اشتراط شهادة الأصول" نماذج متعددة من ذلك، فهذا وجهٌ لتعلّق القياس بالكلِّيات.

وجهٌ ثانٍ: أنّ من شروط العلّة أن تكون ضابطاً لحكمة حيث تكون الحكمة

غير منضبطة، والعلم بكونها كذلك يتوقّف على العلم بالحكمة المقصودة من وراء التعليل بتلك العلّة؛ إذ الحكمة هي العلّة على الحقيقة لولا أنّها لم تنضبط، والحكمة غالباً تكون كلّية من الكلّيات التشريعية المقصدية.

وفي هذين الوجهين يقول ابن عاشور: "... القياس يعتمد إثبات العلل، وإثبات العلل قد يحتاج إلى معرفة مقاصد الشّريعة كما في المناسبة؛ أي تخريج المناط، وكما في تنقيح المناط، وإلغاء الفارق. ألا ترى أنّهم لمّا اشترطوا أن تكون العلّة ضابطاً لحكمة، كانوا قد أحالونا على استقراء وجوه الحكم الشّرعية التي هي من المقاصد."(١)

وجهٌ ثالث: أنّ الحكمة متى انضبطت جاز التعليل بها رأساً، وحيث تكون كلّيةً مقصدية، نكون قد أنشأنا الحكم بناءً عليها أساساً، وذلك من أبرز مظاهر الوظيفة الإنشائية للكلّيات التشريعية.

فيتحصّل من هذا أنّ الكلّيات ذاتُ أثر في إنشاء الأحكام بالقياس من خلال عنصرين بارزين هما:

- الشهادة للعلل المستنبطة بالصّلوح للعلية، أو بعدم الصّلوح لذلك.
- التعليل المباشر بنوعٍ من الكلّيات، وهو الحكمة المنضبطة.

وأمّا الطريق الثاني فيُلتجأ إليه عند تعذّر الطريق الأوّل حيث ينعدم النظير الجزئي الصّالح للقياس عليه، أو حيث يفضي القياس عليه إلى غلوٍّ في الحكم، فهنا تنتصب الكلّيات التشريعية منشئةً للحكم إنشاءً مستقلاًّ عن النصوص الخاصّة، وعن القياس عليها. فإذا كانت الكلّية في نفسها نصّاً عامّاً متأكِّد العموم، متكّرراً، منتشراً، فصلاحيتها للإنشاء بيِّنة من حيث هي نصّ عامّ، فلا نركِّز على هذا النوع. أمّا إذا كانت عموماً معنوياً -حكماً كان أو مقصداً- استقرأه المجتهد، وصاغه من عنده في قاعدة فقهية أو في مقصد، فهذه التي يستشكل البعض استقلالها بإنشاء الأحكام.

---

(١) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٨٧.

والـذي لا أتـردّد فـي إثباتـه: أنّهـا تقـوم مقـام النـصّ الخـاصّ المفقـود، ومقـام القيـاس المتعـذِّر، ومقـام العـامّ اللفظـي، وتصلـح لإنشـاء الأحـكام صلوحـاً لا ينبغـي أن تختلجنـا فيـه أدنـى ريبـة. وإذا كانـت كذلـك، فـلا أقـول والحـال هـذه: إنّهـا تشـبه الأدلّـة، بـل أقـول: هـي أدلّـة اسـماً وفعـلاً. وقـد ذكـرتُ عنـد الـكلام علـى تجلّيـات منهـج الاسـتنباط مـن الكلّيـات عنـد الأئمـة تأصيـلاً وتطبيقـاً مـا فيـه مَقْنـعٌ مـن الشّـهادة لهـذه النتيجـة بالصّـدق والمصداقيـة.

والاستنباط المباشر من الكلّيات باعتبار انقسامها إلى أحكام ومقاصد يكون في شكلين:

- الاستنباط من الحكم الكلّي، وأكثر ما يبرز هذا النوع في القواعد الفقهية.
- الاستنباط من المقصد الكلّي، وأكثر ما يبرز هذا النوع في المصالح المرسلة.

فأضمّ هذين العنصرين إلى عنصرَيْ الطريق الأوّل "القياس"، فتجتمع لدينا أربعة عناصر هي أبرز مظاهر الوظيفة الإنشائية للكلّيات التشريعية.

- الشهادة للعلل المستنبطة بالصّلوح للعلية، أو بعدم الصّلوح لذلك.
- التعليل بالحكمة المنضبطة.
- الاستنباط بالقواعد الفقهية.
- الاستنباط بالمصالح المرسلة.

وسأبيِّن في الفصل التطبيقي أمثلتها.

ت- الوظيفة الترجيحية:

وهذه الوظيفة هي أوسع الوظائف على الإطلاق، لأنّها تتداخل مع الوظائف

الثلاث الأخرى كلّها، فحيث تتعارض[1] وجوه التفسير، ووجوه الإنشاء، ووجوه التطبيق في دليل واحد، تحضر الوظيفة الترجيحية، وتحضر زيادةً على ذلك عند تعارض أكثر من دليل.

والمقصود بالوظيفة الترجيحية للكلِّيات التشريعية أنّها تُسهم في عملية الجمع والترجيح، أحياناً إلى جنب مرجِّحاتٍ من علوم متعددة، كالقواعد اللغوية، والقواعد الأصولية، والقواعد الحديثية، وأحياناً تستقلّ بالترجيح باعتبار ما أضفينا عليها من خصائص تكسبها قوّة الهيمنة التشريعية، ويختلف ذلك باختلاف نوع التعارض.

وأنواع التعارض وما يقابلها من أنواع الترجيح لا تكاد تنحصر، كما يقول الشيخ ابن إبراهيم:

وقد خَلَت مُرجِّحاتٌ فاعتبر ... واعلـم بأنّ كلّها لا ينحصر
قُطْب رحاها قوّة المظِـــنَّة ... فهي لـدى تعارض مَئِـنَّة[2]

وقال السبكي: "واعلم أنّ طرق الترجيح لا تنحصر، فإنّها تلويحاتٌ تجول فيها الاجتهادات، ويتوسّع فيها من توسّع في فنّ الفقه، فلذلك اقتصرنا على شرح ما في الكتاب]يقصد المنهاج[وأمّا الأمثلة في بابي تراجيح الأخبار والأقيسة، فإذا ضرب الضّارب بعضها في بعض، وأراد الإتيان لكلّ قسم بمثال، كان طالباً لتطويل عظيم."[3]

غير أنّ الشاطبي في الموافقات حصر أنواعه الجُملية في تقسيم هو أنسب التقاسيم تعلُّقاً بموضوع بحثنا، وأحسنها بياناً للوظيفة الترجيحيّة للكلّيات

---

(١) أقصد بـ"التعارض" ما يشمل ما يمكن فيه الجمع والتوفيق، كما هو مذهب الجمهور. انظر:
- الحفناوي، محمد إبراهيم. **التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي**، القاهرة: دار الوفاء، ١٩٨٧م، ص٤٤ - ٤٥.

(٢) انظر: الشنقيطي، **نشر الورود**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٣٨.

(٣) ابن السبكي، **الإبهاج**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٤٥ - ٢٤٦.

التشريعية، فذكر أنّ للتعارض صوراً أربع، هي:[1]

- تعارض جهة كلِّية مع جهة جزئية تحتها.
- تعارض جهتين جزئيتين كلتاهما داخلةٌ تحت كلّية واحدة.
- تعارض جهتين جزئيتين لا تدخل إحداهما تحت الأخرى، ولا ترجعان إلى كلّية واحدة.
- تعارض جهتين كلِّيتين.

ث- الوظيفة التطبيقية "الفتوى":

الفتوى نوعٌ من الاجتهاد، فهي أخصّ وهو أعمّ، وذكرُها بعد "الاجتهاد" في عنوان هذا الكتاب: "الكلِّيات التشريعية وأثرها في الاجتهاد والفتوى" هو من ذكر الخاصّ بعد العامّ، ووجه أخصّيتها أنّها: "بيانٌ للحكم الشّرعي لسائلٍ عنه في واقعة شاخصة"، فلا تكون الفتوى إلاّ عن سؤال، كما لا تكون إلاّ عن واقعة حصلت فعلاً، أو يُتوقّع حصولها لا على سبيل الافتراض،[2] أمّا الاجتهاد فيكون بغير سؤال، ويجوز فيما لم يقع بعد، ولو على جهة الافتراض.

ومن هنا تعلّقت "الفتوى" بـ"التطبيق"؛ أي: بتنزيل الحكم الشّرعي على المحلّ القابل له في الوقائع الشّاخصة. ومن هنا أيضاً نشأ هذا النوع من الاجتهاد، وهو النّظر إلى صلاحية المحلّ لتنزيل الحكم الشّرعي عليه؛ إذ ليس ذلك معلوماً بالضّرورة، وليس كلّ ما يظهر بالخطرة الأولى محلاًّ للحكم الشّرعي فهو كذلك، يقول الشّاطبي: "والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنّما تقع معيَّنةً مشخَّصة، فلا

---

(١) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٩٩ وما بعدها.

(٢) جاء في: "المعايير الشرعية للمؤسّسات المالية الإسلامية" تعريف الفتوى بأنّها: "تبيين الحكم الشّرعي لمن سأل عنه في واقعة نزلت فعلاً -نازلة الفتوى- أو يُتوقّع حصولها لا على سبيل الافتراض"، انظر:

- هيئة المحاسبة للمؤسسات المالية الإسلامية. **المعايير الشرعية للمؤسّسات المالية الإسلامية**، المنامة: هيئة المحاسبة للمؤسسات المالية الإسلامية، ٢٠١٠م، المعيار رقم ٢٩، ص٤٠٠.

يكون الحكم واقعاً عليها إلاّ بعد المعرفة بأن هذا المعيّن يشمله ذلك المطلق، أو ذلك العامّ، وقد يكون ذلك سهلاً، وقد لا يكون، وكلّه اجتهاد،"[1]، والأصوليون يسمّون هذا النّوع: تحقيق المناط.[2]

ولقد ذهبوا في اشتراطه مذهباً عميقاً يدلّ على صميميته البالغة عندما قالوا في مسألة: تكرار الاجتهاد عند تكرّر الواقعة: "يلزم المفتي تكرير النّظر عند تكرار الواقعة عند الأكثر،"[3] إذ تحتمل كلّ واقعة من العوارض والملابسات ما قد يؤثِّر على تنزيل الحكم عليها، كما قال الشاطبي: "لأنّ كلّ صورة من صوره النّازلة نازلةٌ مستأنفة في نفسها، لم يتقدّم لها نظير، وإن تقدّم لها في نفس الأمر، فلم يتقدّم لنا، فلا بدّ من النّظر فيها بالاجتهاد، وكذلك إن فرضنا أنّه تقدّم لنا مثلها، فلا بدّ من النظر في كونها مثلها أوّلاً، وهو نظر اجتهاد أيضا."[4]

ولهذا قال عمر رضي الله عنه في المسألة الحمارية حيث قضى فيها مرّتين بقضائين مختلفين مع أنّها مسألةٌ واحدة: "تلك على ما قضينا وهذه على ما قضينا؛"[5] أي: أقرّهما معاً.

وقد ذكر الغزالي أنّ هذا الاجتهاد يشغل المساحة الكبرى من الاجتهاد حيث قال: "وهو على التحقيق تسعة أعشار النظر الفقهي."[6]

والشاطبي جعله شطر الاجتهاد فقال: "اعلم أنّ كلّ مسألة تفتقر إلى نظرين:

---

(١) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٤، ص٩٣.

(٢) ويسمّى عند المعاصرين: الاجتهاد التطبيقي، والاجتهاد التنزيلي، وفقه الواقع، ونحو ذلك، ومن خير من كتب فيه: الدكتور عبد المجيد النجار، في الجزء الثاني من كتابه: "في فقه التدين فهماً وتنزيلاً".

(٣) ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، مرجع سابق، ج٤، ص٥٥٣. وانظر أيضاً:
- الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٨، ص٣٥٤ - ٣٥٥.

(٤) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٤، ص٩١ - ٩٢.

(٥) عبد الرزاق، **المصنف**، مرجع سابق، حديث رقم ١٩٠٠٥، ج١٠، ص٢٤٩.

(٦) الغزالي، **أساس القياس**، مرجع سابق، ص٤٢.

نظر في دليل الحكم، ونظر في مناطه،"[١] وقال: "كلّ دليل شرعي فمبنيٌّ على مقدِّمتين، إحداهما راجعةٌ إلى تحقيق مناط الحكم، والأخرى ترجع إلى نفس الحكم الشرعي،"[٢] وذكر أنّ هذا الاجتهاد لا ينقطع ما دامت الدنيا، كما أنّه لا خلاف بين الأمّة في قبوله، فقال: "الاجتهاد على ضربين: أحدهما لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام السّاعة. والثاني: يمكن أن ينقطع قبل فناء الدّنيا، فأمّا الأوّل: فهو الاجتهاد المتعلِّق بتحقيق المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمّة في قَبوله..."[٣]

والمناط يُطلق اصطلاحاً على معنيين هما:

الأول: علَّة الحكم الشرعي.

قال الغزالي: "اعلم أنّا نعني بالعلّة في الشّرعيات مناط الحكم؛ أي ما أضاف الشّرعُ الحكمَ إليه، وناطه به، ونصبه علامةً عليه،"[٤] وقال الآمدي: "خاتمة في أنواع النّظر والاجتهاد في مناط الحكم، وهو العلّة."[٥]

ومثاله: الإسكار مناط تحريم الخمر، والقتل عمداً وعدواناً مناط القصاص، والاقتيات والادِّخار مناط تحريم الرِّبا في الأصناف الستّة عند المالكية، ونحو ذلك.

الثاني: مضمون القاعدة الكلّية.

قال ابن قدامة: "أمّا تحقيق المناط فنوعان: أوّلهما: لا نعرف في جوازه خلافاً، ومعناته: أن تكون القاعدة الكلّية متّفقاً عليها، أو منصوصاً عليها، ويُجتهَد في تحقيقها في الفرع."[٦]

(١) الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج٢، ص١٦١.

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٣.

(٣) المرجع السابق، ج٤، ص٨٩ - ٩٠.

(٤) الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٣٧.

(٥) الآمدي، **الإحكام**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٠٢.

(٦) ابن قدامة، **روضة الناظر**، مرجع سابق، ج٢، ص١٤٥.

وقال ابن تيمية: "تحقيق المناط: وهو أن يعلِّق الشّارع الحكم بمعنى كلّي، فيُنظر في ثبوته في بعض الأنواع أو بعض الأعيان."[1]

وقال الدريني: "يُطلق المناط على مضمون القاعدة التشريعية أو الفقهية أو معنى الأصل الكُلّي الذي رُبط به حكم كلٍّ منهما."[2]

فـ"تحقيق المناط" معناه كما يقول الشاطبي: "أن يثبت الحكم بمُدْرَكه الشّرعي، لكن يبقى النّظر في تعيين محلِّه"[3]؛ أي: يُنظر في الواقعة محلِّ السؤال، هل علّة الحكم الشّرعي، أو مضمون القاعدة الكلّية متحقِّقٌ فيها، فيفضي تنزيل الحكم عليها إلى مقصوده، أم غير متحقِّق فيها فلا يفضي تنزيل الحكم عليها إلى مقصوده، بل ربّما أفضى إلى نقيض مقصوده؟

وهذا النظر عقلي بحت، لا تعلّق له بقواعد اللغة، أو قواعد الأصول، بل يتعلّق بإحاطة المجتهد بعوارض النّازلة، وخصوصياتها، وحال السائل، والواقع المعاش إبّان السؤال في ظرفه الزماني والمكاني، وما إلى ذلك من مختلف الملابسات، كما بينته في مسوّغ "المحافظة على واقعية الشريعة"، وحيثما قصُر نظره في ذلك استعان بأهل الخبرة من كلّ ميدان.

والأمثلة على هذا لا تحصى، فأذكر منها نزراً للتوضيح:

- التيمّم بسبب المرض جائز مشروع، لكن يبقى النظر في نوع المرض، هل هو ممّا يتأثر باستعمال الماء كأن يتفاقم أو يتأخّر برؤه؟
- الجمع بين الصّلاتين للعذر من غير سفر ولا مطر مشروع، لكن يبقى النظر في صحّة العذر.
- الزّكاة إذا استجمعت شروطها في الذهب والفضة واجبة، لكن يبقى النظر

(١) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج١٩، ص١٦.

(٢) الدريني، **بحوث مقارنة**، مرجع سابق، ج١، ص١٢٢، هامش (٣).

(٣) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٤، ص٩٠.

في تحقّق ذلك في الحليّ.

- ما يصل إلى الجوف عمداً من منفذ مفتوح مفطر في الصِّيام، لكن يبقى النظر في تحقّق ذلك في قطرة الأذن.
- إيقاع السعي بين الصّفا من جهة والمروة من جهة شرط في صحّته، لكن يبقى النظر في تحقّق ذلك في الطوابق.
- المهر يثبت كاملاً للمرأة بالدخول، لكن يبقى النظر في تحقّق معنى الدخول في الخلوة من غير جماع.
- إقامة الحدّ على السّارق واجب، لكن يبقى النظر في انتفاء الشُّبَه، وفي عدم إفضاء القطع إلى مفسدة أكبر، كلحوق السّارق بالعدوّ لو قُطع في الغزو.
- التعاون على البرّ والتقوى قاعدة كلّية، لكن يبقى النظر في تحقّق معنى البرّ ومعنى التقوى فيما يُتعاون عليه.
- الأخذ على يد الظالم حكم كلّي، لكن يبقى النظر في تحقّق غرض الأخذ على يده، هل ينكفّ ظلمه، أم يستمكن ويتفاقم؟
- عصمة دم من قال "لا إله إلا الله" بحقّها كلية ثابتة، لكن يبقى النظر في تحقّق ذلك في السّاحر.

فهذه الأمثلة -وغيرها ممّا لا يُحصى- أحكامها قطعية لا يُختلف فيها، ومع ذلك يبقى البحث في تحقّق مناطاتها في صور معيَّنة قائماً ودائماً.

إذا تقرّر هذا، فوجه تعلّق الكلّيات التشريعية بتحقيق المناط ظاهرٌ بجلاء حينما يكون المناط مضمون كلّية من الكلّيات؛ إذ تكون الكلية هي المقصودة بالتحقيق.

أمّا حينما يكون المناط علّةً جزئية، فقد عرفنا أنّ العلّة على الحقيقة هي

الحكمة الكلّية التي لأجلها صارت هذه العلّة علّة، وبالتالي فالمقصود بالتحقيق على الحقيقة هو تلك الحكمة الكلّية.

فيتحصّل أنّ الكلّيات التشريعية هي المقصودة بتحقيق المناط على كلّ حال، وإذا كان الأمر كذلك، وجب على المجتهد أن يَعْلَمها ويُعْمِلها، فيضعها نصب عينيه إبّان كلّ تحقيق للمناط، وإذا فعل ذلك، فقد قام بتوظيف الكلّيات التشريعية وظيفتَها التطبيقية.

وقد تتبّع فضيلة الدكتور السنوسي -حفظه الله- كثيراً من اجتهادات الصّحابة في التطبيق، فرآها تتوزُّعها مسالكُ أربعة، فصّلها في كتابه "الاجتهاد بالرّأي في عصر الخلافة الراشدة"، وهي:[1]

- الإجراء.
- التعديل.
- التأجيل.
- التوقيف.[2]

وحاصلها: أنّ الإجراء عبارةٌ عن تنزيل الحكم على المحلّ في الواقع كما هو، صورةً ومعنًى، بغير تصرّف، حيث لا يتلبّس بالواقعة ما يدعو لذلك، وهذا هو الغالب.

والتعديل هو: تطبيق الحكم على محلّه في الواقع مع تعديلٍ في صورته، يقتضيه نقصٌ في وفور العلّة، أو زيادة فيها، بغيةَ استيفاء معناه ومقصده كمَلاً، كتضمين أصحاب الدواب عمّا أتلفته، وتوسيع مفهوم العاقلة ليشمل أهل الديوان.

---

(١) السنوسي، **الاجتهاد بالرّأي**، مرجع سابق، ص٤٥٥ - ٤٧٥.

(٢) ومهّد لاستخلاص هذه المسالك كلٌّ من:

- ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، عند كلامه على التقرير والتغيير، ص٣٤٠-٣٤٥.
- شلبي، **تعليل الأحكام**، مرجع سابق، عند كلامه على مسالك الصحابة في التعليل، ص٣٦-٧١.
- النجار، **في فقه التديّن**، مرجع سابق، ج٢، ص١٢٩ - ١٤٥.

والتأجيل هو: تأخير تطبيق الحكم على محلّه إلى زمن لاحق تنتفي فيه العوارض التي لو طُبِّق مع وجودها لم يتحقّق مقصوده، وربّما تحقّق نقيض مقصوده، كتأجيل قطع السارق في الغزو إلى ما بعد الرجوع، حيث يؤمن التحاقه بالعدوّ.

والتوقيف هو: عدم تطبيق الحكم على "محلّه"، حيث ينتفي مناطه كلية، كانتفاء مناط القطع في عام الرّمادة، وإنّما يقال: "محلّه" تجوُّزاً، للتشابه في الصّورة "صورة السّرقة مثلاً"، لكنّه على الحقيقة ليس محلاًّ للحكم إطلاقاً.

وهذه المسالك تضمّنتها قواعد وخطط تشريعية متعددة تكلّم عنها الفقهاء والأصوليون، مثل:

- مراعاة حال المستفتي، أو تحقيق المناط الخاصّ.
- اختلاف الفتوى باختلاف الزمان والمكان والعوائد والأعراف.
- تقييد المباح.
- تقييد الحقّ.
- سدّ الذرائع.
- فتح الذرائع.
- الاستحسان.
- مراعاة الخلاف.
- اعتبار المآل.
- التدرج في التطبيق.

فأجتهد في الفصل التطبيقي على ذكر أمثلة على أغلبها، مع بيان أثر الكلّيات في ذلك.

والآن بعد استعراض هذه الوظائف الأربع للكلّيات التشريعية، أجيب عن الإشكال المطروح آنفاً: هل الكلّيات أدلّة مستقلّةٌ عن الأدلّة، أم غير مستقلّة عنها؟

فهذا إشكالٌ يكمن حلّه -كجُلِّ الإشكالات الجدلية- في فكّ مصطلحاته، وتحرير النزاع فيه بدقّة، فأقول:

إذا كان المقصود بـ"الاستقلال": أن يأتي المرء بما يزعم أنّه "كلّية تشريعية" -حكماً أو مقصداً- ولكنّها ليست عموماً لفظياً -قطعياً- من الكتاب، ولا من السنّة، وليست عموماً معنوياً حاصلاً باستقراء نصوص الكتاب أو نصوص السنة أو هما معاً، ويزعم أنّ "الكلّية التشريعية" يجوز أن تستقلّ عن ذلك كلِّه باعتبارها مناسبةً عقلية، والشّرع لا يأتي بما يخالف العقل، فهذا باطلٌ قطعاً، وقولاً واحداً لا يختلف عليه عالمٌ بالشّريعة، لأنّ "الكلّية التشريعية" لا تُعرف إلاّ من خلال النصّ العامّ القاطع في عمومه، من الكتاب كان أو من السنّة، أو من استقراء جزئياتٍ هي النصوص الخاصّة أو العمومات غير القاطعة، وليس ثمّت سبيلٌ آخر للعلم بها،[1] أمّا المناسبة العقلية فلا يصحّ اعتبارها حتّى يشهد أحد هذين السّبيلين بصحّتها، لأنّ العقل غير شارع، وغير حاكم على الشّرع،[2] و"نفي المدرك الشّرعي يكفي لنفي الحكم الشّرعي" كما يقول ابن الهمام.[3]

وإذا كان المقصود بـ"الاستقلال": أنّ "الكلِّية التشريعية الصّحيحة"؛ أي: المأخوذة من سبلها المذكورة، يجوز إعمالها رأساً بغضّ النظّر عن وجود نصٍّ خاصٍّ بالجزئية محلّ البحث، أو نصٍّ خاصٍّ بجزئية نظيرةٍ لها صالحةٍ للقياس عليها، أو مع النظر في ذلك لكن بتقديم الكلّية مطلقاً وعلى كلِّ حال، فهذا أيضاً باطل، لما ذكرناه من أولوية الدليل الجزئي الصّحيح المفسَّر السّالم من

---

(١) راجع: أنواع الكلّيات باعتبار ما منه استُفيدت، ص١٠٠.

(٢) راجع: خاصّة "الشّرعية"، ص١٤٨. وانظر أيضاً:

- هندو، **محتكمات الخلاف الفقهي**، مرجع سابق، مبحث: "العقل غير شارع"، ص٢٤٧ - ٢٩٦.

(٣) ابن الهمام، **فتح القدير**، مرجع سابق، ج١، ص٢٦٣.

المعارض الأقوى على الدليل الكلي، وأولوية القياس على هذا الجزئي إذا لم يُفْضِ إلى غلوٍّ في الحكم على الدليل الكلي، وقد شرحت علّة هذه الأولوية.

وإذا كان المقصود بـ"عدم الاستقلال" أنّ "الكلِّية التشريعية الصّحيحة"؛ أي: المأخوذة من سبلها المذكورة، لا يصح أن تنفرد بالدليلية في الترجيح، ولا في إنشاء الأحكام، ولا في تحقيق المناط، مطلقاً، إلاّ أن تكون لفظاً من الشّارع، أو إجماعاً، إذ:

العلم قال الله قال رسوله إن صحّ والإجماع فاجهد فيه
وحذار من نصب الخلاف جهالة بين الرّسول وبين رأي فقيه[1]

فهذا غلطٌ وتغليطٌ لعلماء الأمّة من لدن الصّحابة ﷺ. أمّا الكلّية اللفظية فخارج محلّ النقاش باعتبارها نصّاً، وأمّا الكلّية غير اللفظية -حكماً كانت أو مقصداً-، فلا تنحطّ شرعيَّتُها بكونها غير لفظية، بل تربو على العموم اللفظي إن لم يكن قاطعاً، كربَاء كلّية "دفع الضّرر" من حيث هي معنوية وقطعية، على قوله ﷺ: "لا ضرر ولا ضرار" من حيث هو خبر آحاد ظني، وليس راقياً من حيث الصحّة لأحاديث الصحيحين، وتساوي العموم اللفظي إذا كان قاطعاً، وربّما ربت عليه بكثرة الجزئيات المنتجة لها،[2] والقطع يتفاوت.

ومنشأ الغلط في هذا الإشكال قَصْرُ مسمّى "الدليل" على الإطلاق الذي ينصرف إليه الاستعمال الشّائع، وهو لفظ الكتاب، أو لفظ السنّة، بحيث لو أجبتَ

---

(١) أبياتٌ منسوبة للذهبي. انظر:
- ابن الوزير، أبو عبد الله محمّد بن إبراهيم. **الرّوض الباسم في الذّبِّ عن سنّة أبي القاسم** ﷺ، اعتنى به: علي محمّد العمران، الرياض: دار عالم الفوائد، (د. ت.)، ج١، ص١١.

(٢) راجع قول الشاطبي: "المجتهد [إذا] استقرى معنى عامّاً من أدلّة خاصّة، واطّرد له ذلك المعنى لم يفتقر بعد ذلك إلى دليلٍ خاصٍّ على خصوص نازلةٍ تَعِنّ، بل يحكم عليها -وإن كانت خاصّة- بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى، من غير اعتبار بقياس أو غيره؛ إذْ صار ما استقرى من عموم المعنى كالمنصوص بصيغة عامّة، فكيف يُحتاج مع ذلك إلى صيغة خاصّة بمطلوبه؟"، انظر:
- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٠٤.

سائلاً من هؤلاء عن دليل تجويز الرّمي في الحجّ قبل الزّوال وبعد الغروب إذا اشتدّ الزِّحام وخيف الضّرر أو الهلاك، بقولك: الدليل: درء الهلاك عن النفوس، ودفع الضّرر عنها، لتجهَّم وتنكَّر، مع أنّ ما ذكرتَه هو الدليل حقّاً وصدقاً، واسماً وفعلاً، فالأصوليون يعرِّفون الدليل بأنّه: "ما يمكن التوصّل بصحيح النّظر فيه إلى مطلوب خبري،"[1] ونظم هذا ابنُ إبراهيم بقوله:

وما به للخبر الوصولُ بنظرٍ صَحَّ هو الدليلُ[2]

والمطلوب الخبري في الفقه هو "الحكم الشّرعي العملي"، والكلية المعنوية موصلةٌ إليه من خلال طريقين، كلاهما حجّة بالإجماع، وهما:

- الاستقراء: وبه تتشكّل الكلّية.

- الاستنباط: وبه تُدرج الجزئية تحت الكلّية، وتُعطَى حكمها.

قال ابن عبد السلام: "ثمّ أدلّة الأحكام ضربان: أحدهما: لفظي، يدلّ بالصِّيغة تارة، وبلفظ الخبر أخرى، والثاني: معنوي، يدلّ دلالة لزوم، إمّا بواسطة، وإمّا بغير واسطة."[3]

وإذا رجعتَ إلى ما نقلته عن الأئمّة الأربعة، ومدارسهم الفقهية من اجتهادات عوّلوا فيها على الكلّيات اللفظية والمعنوية، لم يختلجك شكٌّ بأنّها أدلّةٌ من الأدلّة، بل لا عليك أن ترجع، وهاك مثالاً قريباً:

أجمعوا أنّ المدين إذا ادّعى الفَلَس، ولم يتبيّن صدقُه، أنّه يُحبس، فما الدليل؟

---

(١) الآمدي، **الإحكام**، مرجع سابق، ج١، ص٩. وانظر أيضاً:
- ابن النجار، **شرح الكوكب المنير**، مرجع سابق، ج١، ص٥٢.
- الشوكاني، محمد بن علي. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: أحمد عزّو عناية، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٩م، ج١، ص٢٢.
- الشنقيطي، **مذكِّرة أصول الفقه على روضة الناظر**، مرجع سابق، ص٥٢.

(٢) الشنقيطي، **نشر الورود**، مرجع سابق، ج١، ص٤٦.

(٣) ابن عبد السلام، **الإمام في بيان أدلة الأحكام**، مرجع سابق، ص٨١ – ٨٢.

قال ابن رشد: "وكلّهم مجمعون على أنّ المدين إذا ادّعى الفلَس، ولم يُعلم صدقه، أنّه يُحبس حتّى يتبيّن صدقُه، أو يقرّ له بذلك صاحب الدَّيْن... وإنّما صار الكلّ إلى القول بالحبس في الدّيون، وإن كان لم يأت في ذلك أثر صحيح، لأنّ ذلك أمرٌ ضروريٌ في "استيفاء النّاس حقوقهم" بعضهم من بعض، وهذا دليلٌ على القول بالقياس الذي يقتضي المصلحة، وهو الذي يسمّى بالقياس المرسل."[1]

أرأيت؟ فإذا قلت: لعلّها دليلٌ عاضد، لا دليلٌ واحد، فالجواب: إنّها تكون عاضدة، وتكون واحدة، وتقسيم وظائفها إلى أربعة أنماط من جملة أغراضه تحديد نوع دليليتها، فقد رأينا أنّها تنتصب:

- "دليلاً مساعداً على التفسير" في الوظيفة التفسيرية.
- و"دليلاً مساعداً على الترجيح" في شطرٍ من الوظيفة الترجيحية.
- و"دليلاً مساعداً على التطبيق" في شطرٍ من الوظيفة التطبيقية.

ففي هذا تكون عاضدة، كما تنتصب:

- "دليلاً مستقلاًّ بالترجيح" في شطرٍ من الوظيفة الترجيحية.
- و"دليلاً مستقلاًّ بالإنشاء" في شطرٍ من الوظيفة الإنشائية.
- و"دليلاً مستقلاًّ بالتطبيق" في شطرٍ من الوظيفة التطبيقية.

وفي هذا تنفرد بالدليلية، وتحمل كلّ ما فيها من معنى.

قال الشيخ يوسف الغفيض عضو هيئة كبار العلماء في المملكة السعودية مقرِّراً دليلية الكلّيات في مادّة صوتية له بعنوان: "شرح رسالة رفع الملام عن الأئمة الأعلام، لابن تيمية": "المنهج الذي عليه المتقدّمون والمحقّقون من المتأخّرين أنّ الدليل وجهان: أحدهما: الدّليل اللفظي المعيَّن، وهو ما يقضي

(١) ابن رشد، **بداية المجتهد**، مرجع سابق، ج٤، ص٧٦.

بالحكم على المسألة إذا نظرت فيه... ثانيهما: الدليل الاستقرائي، ومن خاصيّته أنّه مركّب، وهو محصَّل النّظر في المقاصد والأصول -أي: مقاصد وأصول الشّريعة- الخاصّة والعامّة."(١)

وهذا ما يقرِّره المغاربة منذ أمد، ومن نماذج ذلك عند المعاصرين قول الدكتور الخادمي -حفظه الله-: "الرّاجح أنّ الدليل الشّرعي الكلّي حجّةٌ شرعيةٌ يُعتدّ بها، ويُعوّل عليها في معرفة الأحكام، وإجراء الاجتهاد، والقياس، والترجيح."(٢)

٣- ضوابط الكلّيات التشريعية:

تتقيّد دليلية الكلّيات التشريعية بجملة من الضوابط المنهجية، أستخلصها فيما يأتي من غير تطويل، ولا إسهاب في الشرح والتعليل، لأنّها مشروحةٌ في الثنايا والطوايا من هذا الكتاب من مشرعه إلى الآن، ولا تخفى على القارئ بإمعان، فأكتفي بوضعها على طرف الثمام، وهي الآتية:

أ- أن تكون الكلية التشريعية قطعية أو قريبة من القطع:

كما شرحت ذلك اثناء كلامي عن الخصائص، في الفصل الأوّل.

ب- أن تكون الكلية التشريعية من قبيل الضروري أو الحاجي عند العدول:

وهذا الشرط مطلوبٌ حيث يُراد من توظيف الكلّية العدول عن الإجراء؛ أي: إجراء المقتضيات الأصلية للعمومات والظواهر والأوامر والنواهي، بصرفها عن ذلك إلى مقتضيات تبعية، والاستثناء من أصول معينة لأجل الضرورة والحاجة، فلا يسوغ في هذه الحال أن تكون الكلّية من التحسينات؛ إذ لا ترقى بذلك للصّرف عن المقتضيات الأصلية، كما قال الغزالي: "فالواقع منها في هذه الرتبة

(١) انظر المادة في موقع: "www.islamweb.net"، ركن "صوتيات"، "محاضرات ودروس"، "يوسف الغفيص"، "شرح رسالة رفع الملام عن الأئمة الأعلام"، "الجزء٨"، "وقت المقطع: ١سا: ١٤د: ٥٢ثا".

(٢) الخادمي، **المقاصد الاستقرائية**، مرجع سابق، ص٩٩.

الأخيرة، لا يجوز الاستمساك بها ما لم يعتضد بأصل معيَّن ورد من الشرع الحكم فيه على وفق المناسبة."(١)

واشتدّ الغزالي حينما شرط أن تكون "ضروريةً" فقط، لا حاجية، وأن تكون "كلِّيةً" فقط، بمعنى: جماعية لا فردية،(٢) حيث قال في مسألة التترّس: "فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معيَّن، وانقدح اعتبارُها باعتبار ثلاثة أوصاف، أنّها: ضرورةٌ قطعيةٌ كلّية،"(٣) حتّى فسّر ابن السبكي هذه الشروط بأنّه أراد قطع الطريق إلى القول بها، قال: "واشترطها الغزالي للقطع بالقول به، لا لأصل القول به."(٤)

ولهذا، فقد ردّ عليه غير واحد من الأصوليين، ومنهم الأبياري من المالكية فقال: "اعتباره القيود الثلاثة، وهي كونها: ضرورية قطعية كلّية، أمرٌ لا يتصوّر، ولا وقوع له في الشّريعة أصلاً،"(٥) وقال ابن أمير الحاج: "وتحقيق هذه الشّروط في غاية النّدرة، بل يمتنع،"(٦) ونقل الزركشي عن القرطبي وابن المنيِّر قولهما: "وقال القرطبي: هي بهذه القيود لا ينبغي أن يُختلف في اعتبارها، وأمّا ابن المنيِّر

(١) الغزالي، **شفاء الغليل**، مرجع سابق، ص٢٠٨.

(٢) وتنبّه فضيلة الأستاذ الدكتور عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني حفظه الله إلى أنّ الغزالي إنّما اشترط هذه القيود في خصوص مسألة التترّس، وهي قمينة بذلك، لأنّ فيها قتلاً للنفوس، وليس في كلامه ما يدلّ على تعميم ذلك، وهذا ملحظٌ جيّد.

(٣) الغزالي، **المستصفى**، مرجع سابق، ج١، ص٤٢١، وهذا باعتبار المستصفى متأخراً عن كتبه الأخرى، وإلا فإنّه لم يشترط هذا في تلك الكتب، بل نصّ في شفاء الغليل أنّ المصالح الواقعة في رتبة الحاجيات معتبرة في الاستدلال فقال: "أمّا الواقع من المناسبات في رتبة الضروريات أو الحاجات -كما فصّلناها- فالذي نراه فيها: أنّه يجوز الاستمساك به إن كان ملائماً لتصرفات الشرع..." انظر:
- الغزالي، **شفاء الغليل**، مرجع سابق، ص٢٠٩.

(٤) ابن السبكي، **جمع الجوامع**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٢٩.

(٥) الشنقيطي، محمّد الأمين بن محمّد المختار. **المصالح المرسلة**، المدينة المنوّرة: الجامعة الإسلامية، ١٤١٠هـ، ص١٧.

(٦) ابن أمير الحاج، **التقرير والتحبير**، مرجع سابق، ج٣، ص١٥١.

فقال: هو احتكامٌ من قائله، ثمّ هو تصويرٌ بما لا يمكن عادةً ولا شرعاً."[1]

ممّا يدلّ على أنّ "الحاجة" جماعية كانت أو فردية، ذاتُ أثر ومدخل معتبر في العدول عن المقتضيات الأصلية والاستثناء من الأصول. لكن مع ذلك فلا بدّ من تقييدها بشروط مفصّلة بحسب اعتبارات وحالات متعددة، وهذا من الموضوعات التي ما زالت تستحق الدراسة؛ إذ لم أقف فيها على ما يشفي الغليل فعلاً.

ت- أن لا يرد في الجزئية محلّ البحث نصٌّ صحيحٌ مفسَّر أو سالمٌ من المعارض:

فإذا ورد، فلا حاجة لإعمال الكلية؛ إذ تنتفي الحاجة للاجتهاد في التفسير، ولهذا قال الدريني: "النص إذا كان مفسَّراً قاطع الدلالة على معناه، وثابتا وروده من المشرِّع يقيناً، فإنّ ذلك المعنى يصبح حينئذ متعيِّناً فهمه من النصّ، لأنّه لا يحتمل غيره... وكلّ اجتهاد يؤدِّي إلى صرف هذا المعنى إلى آخر... يعتبر خروجاً على العدالة نفسها التي تجسّدت معالمها في هذا النص الصريح القاطع، وذلك محرَّم لا يجوز المصير إليه بالإجماع."[2]

وقال الشيخ الزرقا (توفي ١٩٣٨م): "ما ورد فيه نصٌّ يمنعه بخصوصه، فعدم الجواز فيه واضح، ولو ظُنّت فيه مصلحة، لأنّها حينئذ وهم."[3]

وهذا هو المعلوم من قاعدة "لا اجتهاد في مورد النص."[4]

أمّا عند التطبيق، فيُحتاج إلى العلم بالمناط ومدى تحقّقه في النازلة، وقد يكون المناط كلّية من الكليات، كما سبق شرحه.

---

(١) الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٨، ص٨٧.

(٢) الدريني، **المناهج الأصولية**، مرجع سابق، ص١٣٧ - ١٣٨.

(٣) الزرقا، أحمد بن محمّد. **شرح القواعد الفقهية**، صحّحه وعلّق عليه: ابنه مصطفى أحمد الزرقا، دمشق: دار القلم، ١٩٨٩م، ص٢١٠.

(٤) انظر شرحها عند:

- هندو، **محتكمات الخلاف الفقهي**، مرجع سابق، ص١٣٨ - ١٧٤.

ث- ألا يخرج إعمالها عن مقتضيات اللغة وقواعد التفسير:

وهذا في الوظيفة التفسيرية، كما شرحت في دفع الاعتراض الخامس.

ج- ألا تخالف الإجماع:

أي: الإجماع الثابت ثبوتا صحيحاً، إلاّ أن يكون مُدرك الإجماع مصلحة متغيِّرة، فهذا يجوز القول بخلافه عند تغير المصلحة، وهو معلوم أيضاً.

ح- القياس الصحيح على الجزئي أولى من الكلّية إذا لم يغْلُ:

وقد نقلت عن ابن عاشور تعليل ذلك حينما قال: "دلالة النظير على نظيره أقرب إرشاداً إلى المعنى الذي صرَّح الشّارع باعتباره في نظيره، أو أومأ إلى اعتباره فيه، أو أوصل الظنّ بأنّ الشّارع ما راعى في حكم النظير إلاّ ذلك المعنى، فإنّ دلالة النظير على المعنى المرعيّ للشارع حين حكَم له بحُكْم ما دلالةٌ مضبوطة ظاهرة مصحوبة بمثالها... فتكفي الفقيهَ مؤونةَ الانتشار في البحث عن المعنى من أجناسه العالية،"[1] وفي هذا المعنى أيضاً يصبّ قول الدريني: "القياس أقوى مستنداً من المصلحة المرسلة بداهة."[2]

والمقصود بالغلوّ: إفضاء إجراء القياس على النظير الجزئي إلى خرم قاعدة من القواعد الكلّية القطعية، كما لو قيل بعدم الاقتصاص من الجماعة المتمالئة على القتل؛ إذ القياس المماثلة، وهي منتفية، فهذا هادمٌ لأصل عظيم، هو: صيانة الدماء، وحفظ النفوس، ولهذا قال الجويني: "القياس الجزئي وإن كان جلّياً إذا صادم القاعدة الكلّية، تُرك القياس الجلّي للقاعدة الكلّية، وبيان ذلك بالمثال: إنّ القصاص معدودٌ من حقوق الآدميين، وقياسها رعاية التماثل عند التقابل على حسب ما يليق بمقصود الباب، وهذا القياس يقتضي ألا تُقتل الجماعة بالواحد، ولكن في طرده والمصير إليه هدم القاعدة الكلّية، ومناقضة

---

(١) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٣٥٠ - ٣٥١.

(٢) الدريني، **المناهج الأصولية**، مرجع سابق، ص٤٧٤.

الضّرورة، فإنّ استعانة الظلمة في القتل ليس عسيراً، وفي درء القصاص عند فرض الاجتماع خرم أصل الباب."[1]

وكما لو قيل: لا يُمنع المتصرِّف في ملكه من مطلق الحرية في التصرّف، ولو أضرّ بغيره، لأنّ القياس جواز التصرّف، وهذا هادمٌ لأصل دفع الضّرر، ودرء التعسّف في استعمال الحقّ، ولهذا اعتبره ابن القيم من القياس الفاسد، فقال: "وصاحب القياس الفاسد يقول: لا يجب عليه أن يبيع شجرته، ولا يتبرّع بها، ولا يجوز لصاحب الأرض أن يقلعها، لأنّه تصرّف في ملك الغير بغير إذنه، وإجبار على المعاوضة عليه،"[2] واعتبر العدول عن هذا القياس هو الفقه الصحيح فقال: "وصاحب الشّرع أوجب عليه إذا لم يتبرّع بها أن يبيعها، لما في ذلك من مصلحة صاحب الأرض بخلاصه من تأذِّيه بدخول صاحب الشّجرة، ومصلحة صاحب الشّجرة بأخذ القيمة، وإن كان عليه في ذلك ضرر يسير، فضرر صاحب الأرض ببقائها في بستانه أعظم، فإنّ الشارع الحكيم يدفع أعظم الضّررين بأيسرهما، فهذا هو الفقه والقياس والمصلحة، وإن أباه مَنْ أباه."[3]

خ- الكلية النازلة أولى من الدانية، والدانية أولى من العالية عند التآلف:

لما شرحته عند بحث أنواع الكليات ومراتبها من أنّ الأعلى بالنظر إلى اشتماله على قدر أكبر من الجزئيات حقيقيةً وإضافيةً، معرَّضٌ لاحتمال خروج بعضها عنه إلى غيره أكثر من عُرْضة ذلك للأنزل؛ إذ كلّما زاد عدد المشمولات قوي هذا الاحتمال، وكلّما نقص ضعُف، والاحتمال كلّما ضعُف قوي الاستدلال، وكلّما قوي ضعف، ولأنّ الكلي كلّما كان نازلاً اختصّ بما لا يختصّ به ما كان أعلى، وما به الاختصاص مؤثِّرٌ في الحكم، فيجب اعتباره.

---

(١) الجويني، **البرهان**، مرجع سابق، ج٢، ص٩٢٧ - ٩٢٨.

(٢) ابن القيم، **الطرق الحكمية**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٨٢.

(٣) المرجع السابق.

أمّا عند عدم التآلف، بحيث إذا أعملنا الكلي الأنزل انخرم الكلي الأعلى، فلا بدّ من إعمال كليٍّ نازل آخر، وإذا تعذّر أُهدر الأنزل لأجل الأعلى.

د- انفراد الكليات بالدليلية مقيد بفقد النصّ:

أمّا عند وجود النص، فلا تنفرد الكليات بالدليلية كما في الوظيفة التفسيرية، وإنّما تنفرد بالدليلية في شطر من الوظيفة الترجيحية حيث لا يكون ثَمَّ تعارض بين نصوص، بل تداخلٌ بين كلّيات، وفي شطر من الوظيفة الإنشائية حيث لا قياس على نظير جزئي، أو ثَمَّ قياسٌ غال، وفي شطر من الوظيفة التطبيقية حيث يكون المناط كلِّيةً تشريعية، وفيما عدا هذا تكون دليلاً توجيهياً.

ذ- أن يضطلع بها أهل الشريعة أصحاب الدِّين والارتياض في علومها:

كما شرحت في الجواب على الاعتراض السادس.

ر- الجماعية في المعضلات النازلة بعموم الأمة:

وهو مذكور سالفاً أيضاً، وأزيد على ما نقلته من كلام ابن القيم، قول ابن عاشور في الدعوة إلى جماعية الفتوى: "وإنّ أقلّ ما يجب على العلماء في هذا العصر أن يبتدئوا به من هذا الغرض العلمي: أن يسعوا إلى جمع مجمع علمي، يحضره أكبر العلماء بالعلوم الشّرعية في كلّ قطر إسلامي، على اختلاف مذاهب المسلمين في الأقطار، ويبسطوا بينهم حاجات الأمّة، ويصدروا فيها عن وفاق فيما يتعيّن عملُ الأمّة عليه، ويُعْلِموا أقطار الإسلام بمقرّراتهم، فلا أحسب أحداً ينصرف عن اتّباعهم، ويعيِّنوا يومئذ أسماء العلماء الذين يجدونهم قد بلغوا مرتبة الاجتهاد أو قاربوا، وعلى العلماء أن يقيموا من بينهم أوسعهم علماً، وأصدقهم نظراً في فهم الشريعة، فيشهدوا لهم بالتأهل للاجتهاد في الشريعة، ويتعيّن أن يكونوا قد جمعوا إلى العلم العدالة، واتّباع الشّريعة، لتكون أمانة العلم فيهم مستوفاة، ولا تتطرّق إليهم الرِّيبة في النّصح للأمّة."[1]

---

(١) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٤٠٩.

أثر الكليات التشريعية في الاجتهاد والفتوى تطبيقياً

تمهيد:

إذا تقرّرت لدينا مسوِّغات الكليات التشريعية، وظهرت جلِّياً مكانتها السّامقة في النسيج التشريعي: الكتاب والسنة وفقه الصحابة ﷺ، وأصول المدارس الفقهية الأربعة وفروعها، وإذا اندفعت عنها التوجّسات والاعتراضات، واتضحت وظائفها الأربع، وضوابطها المنهجية، فالآن أربط بين النظرية والتطبيق، وأصِل التأصيل بالواقع العملي، بحيث إذا لم أُحسن توضيح شيء ممّا حاولتُ شرحه وتوضيحه، فلعلّ المثال يجلِّيه، وقد قيل: بالمثال يتضح المقال، ولم أقتصر فيما يلي على أمثلة يسيرة، بل حاولتُ الاستكثار ما استطعت، شعوراً منِّي بأنّ التطبيق لا يقلّ أهميةً عن التأصيل، بل هو ثمرته المرجوّة، وإحساساً بأنّ الموضوع مستهدفٌ بالنقود والإشكالات، فحرصتُ على إزالة ما تبقى من ذلك بالأمثلة والتطبيقات، والله المستعان.

أولاً: أثر الكلّيات التشريعية في الاجتهاد فيما فيه نص

١- أثر الكلّيات التشريعية في مقتضى الأمر والنهي من حيث مرتبة الطلب:

أ- إجراء المقتضى الأصلي للأمر والنهي "الإيجاب والتحريم":

- إجراء الإيجاب:

مثال: استئذان البكر البالغة في تزويجها:

عن عائشة -رضي الله عنها- قالت: قال رسول الله ﷺ: "البكر تُستأذن"، قلت: إنّ البكر تستحيي، قال: "إذنها صماتها."[(١)] وعن ابن عبّاس -رضي الله

---

(١) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الحيل، باب: في النكاح، حديث رقم ٦٩٧١، ج٩، ص٢٦.

عنهما- أنّ جاريةً بكراً أتت النّبي ﷺ، فذكرت أنّ أباها زوَّجها وهي كارهة، فخيَّرها النّبي ﷺ.(١)

فقوله ﷺ: "تُستأذن"، أمرٌ بصيغة الإخبار، وهي من آكد صيغ الأمر؛ إذ تُصوِّره كأنّه واقع محقَّق، ومقتضاه الأصلي: الوجوب، ولازمه: أن لا يصحّ النّكاح إن لم ترض، بل تُخيَّر إن شاءت أمضته وإن شاءت فسخته، كما هو منطوق الحديث الثاني عن ابن عبّاس.

فهذا المقتضى الأصلي تدعم الكلّياتُ التشريعية إجراءَه دون تصرُّفٍ أو تعديل، ومنها:

"مقصد الشّريعة في استدامة النكاح"، وذلك بأن ينبني على المودة والأدمة والرّغبة ومحض الاختيار، ولا شكّ في أنّ الإجبار على الزواج يناقض ذلك كلّ المناقضة، ويعرِّض هذا الزواج للزوال والانفكاك، وهو هادمٌ لهذه الكلية.

"حرّية المكلّف في التصرّف في نفسه وماله"، وتَساوي المرأة مع الرّجل في هذه الحرية، والإجبار يناقض ذلك تمام المناقضة أيضاً.

ولهذا فالباحث يرجِّح من أقوال الفقهاء في هذه المسألة قول أبي حنيفة، وهو رواية عن أحمد،(٢) إجراءً للأحاديث على مقتضاها الأصلي، ودعماً لهذا الإجراء بكلّيات الشّريعة القطعية.

وبهذه المنهجية استدلّ ابن القيم -رحمه الله- على صحّة هذا المذهب حيث قال: "وهذا قول جمهور السّلف، ومذهب أبي حنيفة، وأحمد في إحدى الروايات عنه، وهو القول الذي ندين الله به، ولا نعتقد سواه، وهو الموافق لحكم

---

(١) أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: النكاح، باب: في البكر يزوِّجها أبوها ولا يستأمرها، حديث رقم ٢٠٩٦، ج٢، ص٢٣٢. قال الألباني: "صحيح." انظر:
- الألباني، **صحيح أبي داود**، مرجع سابق، حديث رقم ١٨٢٧، ج٦، ص٣٣٠.

(٢) المرغيناني، **الهداية**، مرجع سابق، ج١، ص١٩١. وانظر أيضاً:
- ابن قدامة، **المغني**، مرجع سابق، ج٧، ص٤٠.

رسول الله ﷺ، وأمره، ونهيه، وقواعد شريعته، ومصالح أمّته. أمّا موافقته لحكمه، فإنّه حكم بتخيير البكر الكارهة... وأمّا موافقة هذا القول لأمره فإنّه قال: "والبكر تستأذن"، وهذا أمر مؤكّد، لأنّه ورد بصيغة الخبر الدّال على تحقّق المخبر به، وثبوته ولزومه، والأصل في أوامره ﷺ أن تكون للوجوب ما لم يقم إجماع على خلافه... وأما موافقته لقواعد شرعه، فإنّ البكر البالغة العاقلة الرّشيدة لا يتصرّف أبوها في أقلِّ شيء من مالها إلاّ برضاها، ولا يجبرها على إخراج اليسير منه بدون رضاها، فكيف يجوز أن يُرقّها ويخرج بُضْعَها منها بغير رضاها إلى من يريده هو، وهي من أكره النّاس فيه، [وهو] أبغض شيء إليها؟... ومعلومٌ أنّ إخراج مالِها كلِّه بغير رضاها أسهل عليها من تزويجها بمن لا تختاره بغير رضاها... وأمّا موافقته لمصالح الأمّة، فلا يخفى مصلحة البنت في تزويجها بمن تختاره وترضاه، وحصول مقاصد النِّكاح لها به، وحصول ضدّ ذلك بمن تبغضه وتنفر عنه، فلو لم تأت السنة الصريحة بهذا القول لكان القياس الصحيح وقواعد الشّريعة لا تقتضي غيره."[1]

- **إجراء التحريم:**

مثال: التأمين التجاري:

عن أبي هريرة ﷺ قال: "نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة، وعن بيع الغرر."[2]

يتضمّن الحديث نهياً عن بيع الغرر، ومقتضاه الأصلي التحريم. والتأمين التجاري يتضمّن الغرر بوضوح، بل هو فاحش؛ إذ يدفع المستأمن أقساطاً تأمينية على أن يتلقّى تعويضاً عن خطر محتمل، قد يقع وقد لا يقع، وإذا وقع فقد يكون بعد دفعه قسطاً تأمينياً واحداً أو اثنين، وقد يكون بعد دفع أقساط كثيرة

(١) ابن القيم، **زاد المعاد**، مرجع سابق، ج٥، ص٨٨ - ٨٩.

(٢) مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: البيوع، باب: بطلان بيع الحصاة والبيع الذي فيه غرر، حديث رقم ١٥١٣، ج٣، ص١١٥٣.

جدّاً، فربّما يأخذ عوضاً كبيراً مقابل أقساط قليلة، وربمّا يأخذ عوضاً قليلاً مقابل أقساط كبيرة، وهو من أوضح الغرر وأفحشه.(١)

ولمّا كان القصد من هذا العقد بالنسبة لشركات التأمين هو الاسترباح أصالةً، وذلك بتملّك الفائض التأميني واستثماره، فإنّ قصد الإرفاق والتعاون على تحمّل الخسائر في هذا العقد مغلوبٌ بالنسبة لقصد الاسترباح، بل ضعيف، ومن ثَمَّ فتجويز الغرر فيه بناءً على كونه إرفاقاً،(٢) أخذاً بمذهب مالك في تجويز الغرر في التبرّعات،(٣) لا يستقيم، لأنّ معنى المعاوضة فيه أغلب، والمعاوضات يؤثِّر فيها الغرر تأثيراً لا يكاد يُعفى عنه إلاّ للضرورة أو الحاجة الماسَّة المقدَّرة بقدرها، وهما في التأمين التجاري منتفيتان، أو غير مقدّرتان بقدرهما.

فالصحيح هو: إجراء مقتضى النهي عن الغرر، وهو التحريم. ويعضد هذا الإجراء الكلّية التشريعية التي هي: "حُرمة أكل أموال الناس بالباطل" في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨]، وهذا بخلاف التأمين التعاوني الذي يوزَّع فيه الفائض التأميني على المستأمنين حسب نسب أقساطهم، ممّا يدلّ على انتفاء قصد الاسترباح، أو على كونه مغلوباً بالنسبة إلى قصد الإرفاق، فيُتحمّل فيه الغرر لغلبة قصد الإرفاق.(٤)

---

(١) السالوس، علي أحمد. **موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي**، القاهرة والدوحة: مكتبة دار القرآن ودار الثقافة، (د. ت.)، ص٣٦٧ - ٣٦٩.

(٢) وهو رأي الشيخ مصطفى الزرقا. انظر:

- الزرقا، مصطفى أحمد. **عقد التأمين وموقف الشريعة الإسلامية منه**، دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٢م.

(٣) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، الفرق "٢٤"، ج١، ص١٥٠ - ١٥١.

(٤) القره داغي، علي محيي الدِّين. **بحوث في فقه المعاملات المالية المعاصرة**، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠١م، ص٢٩٣ وما بعدها.

ب- الصرف عن المقتضى الأصلي للأمر والنهي:

- الصرف عن الإيجاب:

مثال: الإشهاد على البيع:

قال الله عز وجل: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

تتضمّن الآية أمراً بالإشهاد عند التبايع، ومقتضاه الأصلي الوجوب. وقد ذهب بعض أهل العلم إلى إجراء هذا المقتضى من غير صرف، وهو: ابن حزم،[١] وابن جرير الطبري،[٢] ولهما في بعض التابعين سلف، مثل عطاء الذي قال: "أشْهِدْ إذا بعت وإذا اشتريت بدرهم أو نصف درهم أو ثلث درهم أو أقلّ من ذلك"، وإبراهيم النخعي قال: "أشْهِدْ إذا بعت وإذا اشتريت ولو دستجة [أي: حزمة] بقل."[٣]

غير أنّ الكافّة من علماء السّلف والخلف صرفوا الأمر عن مقتضاه الأصلي الذي هو الوجوب، وحملوه على الندب،[٤] ولا شكّ في أنّه الرّاجح الذي تعضده كلّياتٌ تشريعيةٌ متعددة منها:

- "رفع الحرج والمشقة"، فالإشهاد على كلّ بيع مهما كان، شاقٌّ وعسير.
- "العادة والعرف"؛ إذ يجري تعامل الناس بالبيع والشراء من غير إشهاد.
- "حسن الظن واستصحاب الأمانة"، فهي الأصل في التعامل خاصّة بين المسلمين.

وقد استجمعها ابن عطية (توفي ٥٤٢هـ) في ترجيح القول بالنّدب فقال: "والوجوب في ذلك قَلِق، أمّا في الدّقائق فصعبٌ شاقّ، وأمّا ما كثر، فربّما يقصد التاجر الاستيلاف بترك الإشهاد، وقد يكون عادةً في بعض البلاد، وقد يُستحيى من

(١) ابن حزم، **المحلّى**، مرجع سابق، ج٧، ص٢٢٤ - ٢٢٥.

(٢) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: مؤسّسة الرّسالة، ٢٠٠٠م، ج٦، ص٨٤.

(٣) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٠٢.

(٤) ابن العربي، **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج١، ص٣٤٢.

العالم والرّجل الكبير الموقّر فلا يُشهد عليه، فيدخل ذلك كلّه في الائتمان، ويبقى الأمر بالإشهاد ندباً لما فيه من المصلحة في الأغلب ما لم يقع عذرٌ يمنع منه."(١)

- الصّرف عن التحريم:

مثال: عمل المسلم في المطاعم والفنادق التي تبيع الخمر والخنزير في بلاد الغرب:

قال الله عز وجل: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ [المائدة: ٢].

وقال النبي ﷺ: "إنّ الله ورسوله حرّم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام،"(٢) وقال: "إنّ الله عز وجل إذا حرّم أكل شيء حرّم ثمنه."(٣)

تنهى هذه النّصوص المسلمَ عن كلِّ إسهام فيما يتضّمن إثماً أو عدواناً، ومقتضاها الأصلي هو التحريم، ولا شكّ في أنّ العمل في المطاعم والفنادق التي تبيع الخمر والخنزير، أو في الشّركات والبنوك التي تتعامل بما يحرُم في الشّريعة، كالرِّبا، هو شكلٌ من أشكال الإسهام فيما فيه إثم، فهو من التعاون المحرَّم.

غير أنّ للمسألة نظراً خاصاً، وهو: إذا كان العامل من المسلمين في هذه المطاعم أو الفنادق أو الشركات مدفوعاً إلى ذلك بالحاجة(٤) الثابتة حقيقةً لا

---

(١) ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب. **المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ، ج١، ص٣٨٤.

(٢) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: البيوع، باب: بيع الميتة والأصنام، حديث رقم ٢٢٣٦، ج٣، ص٨٤.

(٣) الشيباني، **المسند**، مرجع سابق، حديث رقم ٢٦٧٨، ج٤، ص٤١٦. قال شعيب الأرنؤوط: "إسناده صحيح." انظر:
- المرجع نفسه، الموضع نفسه.

(٤) الحاجيات يعرِّفها الشاطبي بأنّها: "مفتقرٌ إليها من حيث التوسعة ورفع الضّيق المؤدّي في الغالب إلى الحرج والمشقّة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تُراع دخل على المكلّفين على الجملة الحرج والمشقّة، ولكنّه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقّع في المصالح العامة." انظر:
- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص١٠ - ١١.

دعوى، بأن كان غرضه من وجوده في بلاد الغرب هو الاسترزاق الذي ضاقت عليه سبلُه في موطنه الأصلي في بلاد المسلمين، وكان الواقع يشهد بضيقها عليه حقيقةً لا دعوى،[1] أو كان غرضه الدِّراسة التي هي وسيلته إلى الرِّزق أيضاً، خاصّةً ما كان منها في المستويات العليا، أو في التخصّصات المعروف فلاحُ الغرب فيها دون البلاد الإسلامية، والتي يشهد الواقع بتعذّرها في بلاده حقيقةً لا دعوى، فاحتاج هذا المغترب إلى العمل بضع سنوات يكوِّن فيها رأس مال يرجع به إلى بلده فيستثمره هناك، أو لتغطية مستحقّات الدّراسة، أو ليتعيّش في أثناء فترة الدّراسة، وتعذّر عليه وِجدان عمل لا يتضمّن أيّ إثم، وثبت هذا التعذّر حقيقةً لا دعوى، فالفقه أن يُصرف المقتضى الأصلي للنهي المذكور في الآية والأحاديث عن التحريم إلى الجواز لأجل هذه الحاجة، مع تقديرها بأقدارها زماناً، ومكانا، وكمّاً، وكيفاً.

ومُدرك هذا النّظر هو كلّية الشّريعة في: "إباحة المحرَّم لغيره[2] بالحاجة المحقّقة".

---

(١) لا يُقال: هذا محض افتراض لا يمكن أن يقع، أو ليس واقعاً في عصرنا؛ إذ لا يعدم طالب الرِّزق سبيلاً إليه بالحلال، بل هو واقعٌ محسوس، والشّاب الذي أحرق نفسه في تونس بسبب منعه من بيع الخضراوات خير شاهد ودليل، وأمثال هذا الشاب في البلاد العربية ألوف، بل ملايين، وعندنا في الجزائر ظاهرةٌ فاشية تسمّى: "الحَرْقَة"، وهي السّفر بصفة غير قانونية إلى أوروبا عن طريق البحر في قوارب صغيرة غير مأمونة، يركبون بها ثبج الموت، وقد مات منهم بالغرق عشرات وعشرات، ومع ذلك لا ينكفّون عن المغامرة اعتباراً بخُسْر العاقبة، بل صار لهم شعار هو: "لأن يأكلني الحوت خيرٌ من أن يأكلني الدّود"، وذلك بسبب غياب العدل في توزيع الثروة، وانعدام التنمية وفرص العمل، وظاهرة "البطالة" مستشرية في صفوف المتخرِّجين من الجامعات، فضيق سبل الرِّزق على هؤلاء واقعٌ لا جدال فيه، ولهذا، من تُتاح له منهم سفرةٌ قانونية إلى أوروبا، وعملٌ ولو في فندق أو مطعم كالذي ذكرنا، فهو -في هذه الظروف- ذو حظٍّ عظيم.

(٢) احترازاً من "المحرّم لذاته"؛ إذ لا تبيحه الحاجة، بل الضرورة فقط، مثال: المحرّم لذاته: شرب الخمر، ومثال المحرّم لغيره: بيع العنب لمن يعتصره خمراً، فبيع العنب حلال، لكن تلبّس به وصفٌ منفك عن البيع، وهو أنّ المشتري يعتصرها خمراً، فيحرم البيع في هذه الحالة، لا لذات البيع، لكن لأجل هذا الوصف.

وقد نصّ على هذه القاعدة غير واحد من الفقهاء والأصوليين، ويُعدّ ابن تيمية وابن القيم من المكثرين من استعمالها في مختلف كتبهم، ويعبِّران عن "المحرَّم لغيره" بـ"المحرَّم تحريم الوسائل"، أو "المحرَّم سدّاً للذّريعة"، ومن ذلك قول ابن تيمية: "ما كان من باب سدّ الذّريعة إنّما يُنهى عنه إذا لم يُحتج إليه، وأمّا مع الحاجة للمصلحة التي لا تحصل إلاّ به، فلا يُنهى عنه،"[١] وقوله: "لا ينبغي أن يُنظر إلى غِلَظ المفسدة المقتضية للحظر، إلاّ ويُنظر مع ذلك إلى الحاجة الموجبة للإذن، بل الموجبة للاستحباب، أو الإيجاب."[٢]

ويقول ابن القيّم: "إنّ ما حُرِّم سدّاً للذّريعة أخفّ ممّا حُرِّم تحريم المقاصد،"[٣] ويقول: "وما حُرِّم سدّاً للذّريعة أُبيح للمصلحة الرّاجحة،"[٤] ويقول: "وما حُرِّم تحريم الوسائل فإنّه يُباح للحاجة، أو المصلحة الرّاجحة."[٥]

والتفريق بين المحرَّم لذاته والمحرّم لغيره اصطلاحٌ تتفق عليه جميع المذاهب نظرياً، مع اختلاف في التطبيق، وقد بيَّن ذلك القرافي في الفرق السبعين من فروقه: "بين قاعدة اقتضاء النهي الفساد في نفس الماهية، وبين قاعدة اقتضاء النهي الفساد في أمر خارج عنها."[٦]

وإذا جئنا نطبِّق هذه الكلية على مسألتنا فواضحٌ فيها أنّ النهي عن العمل في المطعم أو الفندق الذي يبيع الخمر والخنزير، أو في الشركة التي تمارس بعض المعاملات المحرّمة، ليس نهيا منصبّاً على ذات العمل، فالعمل كمحاسب، أو منظِّف، أو حارس مباحٌ شرعاً، لكن اتصل به وصفٌ منفكٌّ عنه في الأصل، وهو الإعانة على الإثم، فصار محرَّماً سدّاً للذّريعة إلى ذلك الإثم.

---

(١) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٢٣، ص٢١٤.

(٢) المرجع السابق، ج٢٦، ص١٨١.

(٣) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج٢، ص١٠٧.

(٤) المرجع السابق، ج٢، ص١٠٨.

(٥) ابن القيم، **زاد المعاد**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٢٣.

(٦) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٢.

ولمّا احتفّت مسألتنا بالعوارض المذكورة من مسيس الحاجة إلى الرِّزق، وتعيُّن هذه السبيل إليه، صارت محلاًّ صالحاً لتطبيق هذه الكلّية، فصحّ صرف النهي عن التحريم إلى الجواز.

قال ابن عبد السّلام: "وقد تجوز المعاونة على الإثم والعدوان والفسوق والعصيان، لا من جهة كونه معصية، بل من جهة كونه وسيلة إلى مصلحة."(١)

ويتقيَّد الجواز زيادةً على ما ذكرنا من كون المحرَّم محرَّماً لغيره، ومن تحقّق الحاجة، ومن تعيُّن تلك السبيل، بأن لا يستحلّها إلى الحدّ الذي يجاوز قدر الحاجة، ويصل إلى قدر الترفّه والتنعّم، قال الشاطبي: "لو طبق الحرام الأرض، أو ناحية من الأرض يعسر الانتقال منها، وانسدّت طرق المكاسب الطيّبة، ومسَّت الحاجة إلى الزّيادة على سدّ الرّمق، فإنّ ذلك سائغٌ أن يزيد على قدر الضّرورة، ويرتقي إلى قدر الحاجة في القوت والملبس والمسكن؛ إذ لو اقتصر على سدّ الرّمق لتعطّلت المكاسب والأشغال، ولم يزل النّاس في مقاسات ذلك إلى أن يهلكوا، وفي ذلك خراب الدِّين، ولكنّه لا ينتهي إلى الترفّه والتنعّم، كما لا يقتصر على مقدار الضرورة."(٢)

وعليه، فمن تغرّب للرِّزق، وعمل في مثل هذه الأماكن لا يجوز له أن يستمرئ المكث فيها حتّى يجمع ثروة طائلة، بل يجب عليه الانكفاف إذا تحصّل لديه ما يمكّنه من إنجاز مشروع صغير في بلده، كدكّانة، أو سيّارة يعمل بها في النقل، أو نحو ذلك، وكذلك يقتصر المغترب للدِّراسة على ما يُعيشه، أو ما يدفع به رسوم دراسته، ويبقى إبّان ذلك مأموراً بتوقّي مباشرة المحرَّم بنفسه، كأن

---

(١) ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج١، ص١٢٩.

(٢) الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج٢، ص١٢٥، وانظر هذه العبارة عند:
- الجويني، **غياث الأمم**، مرجع سابق، ص٤٧٨ - ٤٧٩.
- الغزالي، **شفاء الغليل**، مرجع سابق، ص٢٤٥ - ٢٤٦.
- ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج٢، ص١٨٨.

يطبخه، أو يقدِّمه للزبائن، ويبقى مأموراً بالبحث عن الحلال الزّلال، لا يقصِّر في ذلك.[1]

٢- أثر الكليات التشريعية في العموم والتخصيص:

أ- إجراء العموم على عمومه:[2]

المثال الأول: الزكاة في الثروة الزّراعية:

قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ جَنَّٰتٍ مَّعْرُوشَٰتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَٰتٍ وَٱلنَّخْلَ وَٱلزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُۥ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُتَشَٰبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ۚ كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ۖ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾ [الأنعام: ١٤١].

امتنّ الله عز وجل في هذه الآية على عباده بأنّه ينشئ لهم أنواعاً مختلفة من الزّرع والثمر، ثمّ أمرهم بإيتاء حقِّ ذلك يوم حصاده، وهو الزّكاة المفروضة على المختار الذي ذهب إليه كثيرٌ من الفقهاء والمفسِّرين،[3] والضمير في ﴿حَقَّهُۥ﴾ و ﴿حَصَادِهِۦ﴾ عائدٌ على جميع المذكور، فكان عموماً دالاً على وجوب الزكاة في كلّ ما أخرجت الأرض، وهذا العموم مؤكَّد في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَنفِقُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٢٦٧]، ومؤكّد أيضاً في قوله: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ۗ

(١) وانظر: قرار المجمع الفقهي الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، بجدّة، في دورة مؤتمره الثالث بعمّان عاصمة المملكة الأردنية الهاشمية من: ٨ إلى ١٣ صفر ١٤٠٧هـ، الموافق لـ: ١١ إلى ١٦ تشرين الأول "أكتوبر" ١٩٨٦م، بشأن استفسارات المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، قرار رقم: ٢٣ "٣/١١"، الجواب عن السؤالين العاشر والحادي عشر، وهو منشور في:
- المجمع الفقهي الإسلامي الدولي. "القرارات"، **مجلّة مجمع الفقه الإسلامي الدولي**، العدد ٢، ج١، ص١٩٩، والعدد ٣، ج٣، ص١٠٨٧.

(٢) قلتُ آنفا: إنّ إجراء العمومات على عمومها، والمطلقات على إطلاقها، والظواهر على ظواهرها هو أبرز وظائف الكليات التشريعية، وأنّ الأمثلة عليه أوفر من الأمثلة على العدول، ووعدت بإثبات ذلك ههنا في التطبيقات، فوفاءً لذلك أذكر من الأمثلة في الإجراء أكثر ممّا أذكره في العدول.

(٣) ابن العربي، **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٨٢. وانظر أيضاً:
- القرضاوي، **فقه الزكاة**، مرجع سابق، ج١، ص٣٤٤.

﴿وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: ١٠٣]، ومؤكّدٌ أيضاً في قوله ﷺ: "فيما سقت السّماء والعيون أو كان عثرياً العشر،"[١] قال الجصّاص (توفي ٣٧٠هـ): "فمن ادّعى خصوص شيء منه لم يُسلَّم له ذلك إلاّ بدليل، فوجب بذلك إيجاب الحقّ في الخضر وغيرها،"[٢] وهذا مذهب أبي حنيفة.

وخالفه الأئمة الثلاثة، فقال مالك والشافعي: إنّه لا زكاة في غير النخل والعنب من الأشجار، ولا في شيء من الحبوب إلاّ ما يقتات ويدّخر، ولا زكاة في الفواكه ولا الخضراوات، وقال أحمد: إنّ الزّكاة تجب فيما يبقى وييبس ويكال.[٣]

والبحث يرجِّح مذهب أبي حنيفة -رحمه الله- إجراءً للعمومات على عمومها، لأنّها متكرِّرة متأكّدة، وما يخصِّصها من حيث أصناف المخرجات[٤] منعدمٌ في القرآن، أمّا في السنة فلا يكاد حديثٌ من أحاديث حصر المخرجات في أصناف معيّنة، أو استثناء أصناف معيّنة كالخضر والفواكه يسلم من الطّعن،

---

(١) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الزكاة، باب: العشر فيما يُسقى من ماء السماء...، حديث رقم ١٤٨٣، ج٢، ص١٢٦.

(٢) الجصّاص، أبو بكر أحمد بن علي. **أحكام القرآن**، تحقيق: محمّد صادق القمحاوي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ، ج٤، ص١٧٨.

(٣) الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. **المنتقى شرح الموطأ**، مصر: مطبعة السعادة، ١٣٣٢هـ، ج٢، ص١٧١. وانظر أيضاً:
- الشافعي، **الأمّ**، مرجع سابق، ج٣، ص٨٧ - ٨٩.
- ابن قدامة، **المغني**، مرجع سابق، ج٣، ص٣.

(٤) أمّا من حيث النصاب، فلا أرجِّح رأي أبي حنيفة في إيجابها في القليل والكثير مطلقاً، بل رأي الجمهور في اشتراط النصاب، وهو خمسة أوسق، وذلك لصحّة المخصِّص من السنة، وهو قوله ﷺ: "ليس فيما أقلّ من خمسة أوسق صدقة"، ولكي يتحقّق معنى الغنى الذي هو مناط الزكاة؛ إذ هو متحقِّق في الكثير دون القليل. انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الزكاة، باب: ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة، حديث رقم ١٤٨٤، ج٢، ص١٢٦.
- القرضاوي، **فقه الزكاة**، مرجع سابق، ج١، ص٣٦٢.

كما قال الترمذي بعد روايته حديث معاذ: "أنّه كتب إلى النّبي ﷺ يسأله عن الخضراوات وهي البقول"، فقال: "ليس فيها شيء"، قال الترمذي: "إسناد هذا الحديث ليس بصحيح، وليس يصحّ في هذا الباب عن النّبي ﷺ شيء."[١]

ولهذا قال ابن العربي: "وأمّا أبو حنيفة فجعل الآية مرآته، فأبصر الحقّ."[٢]

فيبقى المعوّل الأقوى أنّ الخضراوات كانت موفورة بالمدينة، وكذلك الفواكه بالطائف، ولم يأخذ منها رسول الله ﷺ الزّكاة، وهذا أجاب عنه ابن العربي بقوله: "وتحقيقه أنّه عدم دليل لا وجود دليل، فإن قيل: لو أخذها لنُقل، قلنا: وأيّ حاجة إلى نقله، والقرآن يكفي عنه."[٣]

ويدفعنا لهذا الترجيح -وهو الشاهد من البحث- أنّ كلّيات الشّريعة في باب الزكاة تسنده تماماً، وتوافقه جدّاً، فإنّ من مقاصد الزكاة: "شكر المنعم"، و"تطهير الأغنياء وتزكيتهم"، و"سدّ خلّة الفقراء والمساكين".

فأمّا "شكر المنعم"، فمناطه النّعمة والمنّة، والخضروات والفواكه من أعظم ما امتنّ الله به على العباد، ولا فرق بين منّه عليهم بالزروع والثمار، ومنّه بالخضروات والفواكه، ولهذا قال ابن العربي: "إنّ الله سبحانه لمّا ذكّر الإنسان بنعمه في المأكولات التي هي قوام الأبدان، وأصل اللذات في الإنسان، وعليها تنبني الحياة، وبها يتمّ طيب المعيشة، عدّد أصولها تنبيهاً على توابعها... وما لم يذكر ممّا يؤكل لا يخرج عن هذه الأقسام الخمسة، فقال تعالى: [أي: فكأنّه قال] هذه نعمتي، فكلوها طيّبة شرعاً بالحلّ، طيّبة حسّاً باللذّة، وآتوا الحقّ منها يوم الحصاد... ولو لم تكن الفاكهة الخضرية أصلاً في اللذّة، وركناً في النّعمة ما وقع الامتنان بها في الجنة..."[٤]

---

(١) الترمذي، **سنن الترمذي**، مرجع سابق، كتاب: الزّكاة، باب: ما جاء في زكاة الخضراوات، حديث رقم ٦٣٨، ج٣، ص٢١.

(٢) ابن العربي، **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٨٣.

(٣) المرجع السابق، ج٢، ص٢٨٦.

(٤) المرجع السابق، ج٢، ص٢٨٤.

وأمّا "تطهير الأغنياء وتزكيتهم"، فمناطه الغنى، ومناط الغنى ملك نصاب المال القابل والمعدّ للنماء. والأرض الزراعية تقبل النماء بالخضروات والفواكه، كما تقبل النماء بالحبوب والثمار، وكلاهما مالٌ يحصل به الغنى، والتفريق يهدم هذا المناط، ولهذا قال الجصّاص: "الأرض يُقصد طلب نمائها بزراعتها الخضراوات، كما يطلب نماؤها بزراعتها الحبّ، فوجب أن يكون فيها العشر كالحبوب."[١]

وأمّا "الفقراء والمساكين"، فلا شكّ في أنّ إيجاب الزكاة في كلّ ما تخرجه الأرض أسدُّ لخلّتهم، وأرعى لحقّهم، وأوفق لمصلحتهم.

قال ابن العربي في عارضة الأحوذي: "وأقوى المذاهب في المسألة مذهب أبي حنيفة دليلاً، وأحوطها للمساكين، وأولاها قياماً بشكر النعمة، وعليه يدلّ عموم الآية والحديث."[٢]

المثال الثاني: الشروط التقييدية المقترنة بالعقود:

قال رسول الله ﷺ: "المسلمون عند شروطهم،"[٣] وفي الحاكم زيادة: "ما وافق الحقّ."[٤]

إضافة الشروط إلى المسلمين في الحديث دليلٌ على كونها من إنشائهم، وتؤكِّد ذلك عبارة "ما وافق الحقّ"؛ إذ لا يُتصوَّر شرطٌ صدر عن الشّرع اعتبارُه أو إلغاؤه لا يوافق الحقّ، لأنّه يكون تناقضاً في الشّرع، وهو ممنوع، فاحتمال مخالفة الحقّ إنّما يتصوَّرُ في حالة صدور الشّرط عن غير الشّرع، وهو "المسلمون" في الحديث؛ أي: المتعاقدون، فدلّ هذا على صحّة صدور الشّروط عن المتعاقدين

(١) الجصاص، **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج٤، ص١٧٩.

(٢) ابن العربي، **عارضة الأحوذي**، مرجع سابق، ج٣، ص١٣٥.

(٣) سبق تخريجه، ص٢٤٤، هامش (٣).

(٤) الحاكم، **المستدرك**، مرجع سابق، كتاب: البيوع، حديث رقم ٢٣١٠، ج٢، ص٥٧. قال الألباني: "صحيح،" انظر:
- الألباني، **صحيح الجامع الصغير وزيادته**، مرجع سابق، حديث رقم ٦٧١٦، ج٢، ص١١٣٨.

ولو لم تكن منصوصاً عليها في الكتاب والسنة،[١] ويؤكِّد هذه الصحّة أمره ﷺ -بصيغة الإخبار- بالتزام هذه الشروط والوفاء بها مادامت بالوصف المذكور، والشرط الناشئ عن غير الشّرع يسمّيه الفقهاء "الشّرط الجعلي".[٢]

إذا امتهد هذا، فإنّ "الشّروط الجعلية" معتبرةٌ في الحديث بعموم غير مقيّد إلاّ بشيء واحد، وهو: ألاّ تخالف الحقّ، وهذا العموم يقتضي إجازة كلّ الشّروط التي تلتزم هذا الوصف، وهي الشروط التي لا تخالف نصّاً أو مقصداً شرعياً، ولا تخالف مقتضى العقد، فيدخل فيها الشروط الزائدة عن مقتضى العقد بما لا يخالفه، وهي المسماة "الشروط التقييدية المقترنة بالعقد،"[٣] كما لو شرطت المرأة على خاطبها ألاّ يعدِّد الزوجات، أو ألاّ ينقلها من بلادها، وكما لو اشترط بائع الشيء أن ينتفع به مدة معينة قبل أن يأخذه المشتري، وهلمّ جرّا.

وهذه الشروط اختلف الفقهاء في اعتبارها.[٤] والباحث يرجِّح مذهب الحنابلة في إجراء هذا العموم على عمومه بغير تقييد بما يزيد على الصفة

---

(١) وعليه، فقوله ﷺ: "كلّ شرط ليس في كتاب الله فهو باطل"، معناه: "كلّ شرط خالف كتاب الله فهو باطل"، وهذا لفظ الحديث عند البخاري، وليس معناه: كلّ شرط لم يُنصّ عليه في كتاب الله فهو باطل. انظر:

- ابن القيم، **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٠٢.

(٢) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، مرجع سابق، مادة "اشتراط"، ج٤، ص٣٠٥ - ٣٠٦، وهو أعمّ من الشرط التقييدي المقترن بالعقد، من حيث إنَّ المقصود بالشرط التقييدي المقترن بالعقد ما يعدِّل من آثاره زيادة أو نقصاناً، وليس كلّ شرط جعلي كذلك، فالشرط التعليقي والشرط الإضافي لا يعدِّلان من مقتضى العقد. انظر:

- الدريني، **بحوث مقارنة**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٧٢ - ٣٧٣.

(٣) يعرِّف الدريني الشّرط المقترن بالعقد بأنّه: "التزامٌ واردٌ في التصرّف القولي عند تكوينه، زائد عن أصل مقتضاه شرعاً." انظر:

الدريني، **بحوث مقارنة**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٧٢.

(٤) انظر الدراسة المقارنة بين المذاهب لهذه المسألة في:

- الزرقا، **المدخل الفقهي العامّ**، مرجع سابق، ج١، ص٥٤٧ - ٥٦٩.
- الدريني، **بحوث مقارنة**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٦٩ - ٤١٧.

المذكورة؛ إذ لا دليل على مزيد من القيود. وهو إجراءٌ تعضده كلِّياتٌ تشريعيةٌ عدّة، منها:

"الأصل في المعاملات الإباحة"، "حرية التعاقد على أساس التراضي بما لا يخالف الشرع"، أو "مبدأ سلطان الإرادة العقدية"، "مصلحة المتعاقدين في الشروط".

وبهذه الكلّيات استقوى الحنابلة على مذهبهم، فقال ابن تيمية: "إنّ العقود والشّروط من باب الأفعال العادية، والأصل فيها عدم التحريم، فيستصحب عدم التحريم فيها، حتّى يدلّ دليلٌ على التحريم... وإذا لم تكن حراماً لم تكن فاسدة، لأنّ الفساد إنّما ينشأ من التحريم، وإذا لم تكن فاسدة كانت صحيحة،"[(١)] وقال: "الأصل في العقود رضا المتعاقدين، وموجبها هو ما أوجباه على أنفسهما بالتعاقد."[(٢)]

وقال ابن القيم: "وتعليق العقود والفسوخ والتبرّعات والالتزامات وغيرها بالشّروط، أمرٌ قد تدعو إليه الضّرورة أو الحاجة أو المصلحة، فلا يستغني عنه المكلّف،"[(٣)] وقال البهوتي: "من الشروط الصحيحة: شرطٌ من مصلحة العقد؛ أي: مصلحة تعود على المشترط."[(٤)]

ولهذا قال الشيخ الزرقا: "وهذا الاجتهاد الحنبلي، وما على أساسه وغراره في فهم نصوص الشريعة حول مبدأ سلطان الإرادة العقدية لا ينقضي منه إعجاب المتأمّل، وهو الاجتهاد الجدير بالخلود، فهو في باب العقود والشروط كالأفق الفسيح، واسع الحدود..."[(٥)]

---

(١) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٢٩، ص١٥٠.

(٢) المرجع السابق، ج٢٩، ص١٥٥.

(٣) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٠٠.

(٤) البهوتي، **كشاف القناع**، مرجع سابق، ج٣، ص١٨٩.

(٥) الزرقا، **المدخل الفقهي**، مرجع سابق، ج١، ص٥٥٧ - ٥٥٨.

المثال الثالث: إجهاض الجنين المشوّه، أو جنين الزّنا أو الاغتصاب:

قال الله عز وجل: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١٥١]، وقال: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢].

"النفس" في الآية لفظ عامّ، يشمل الأجنّة إذا نُفخت فيها الرّوح، وذلك بعد الأربعين يوماً من الحمل، وفي العصر الحاضر أمكنتنا التقنية المتطوّرة من الاطّلاع على حال الأجنّة قبل ولادتها، وعلى معرفة مدى سلامتها أو إصابتها بالأمراض أو التشوّهات الخَلْقية، فخُيّل لبعض النّاس أنّ إجهاض الجنين وقتله إذا كان مشوَّه الخلقة أمرٌ مسموح به، بل تقتضيه مصلحة الجنين ووالديه، بل مصلحة المجتمع، لأنّه إذا وُلد على تلك الحال يعيش حياةً نكدة تعيسة، ويشقى بشقائه والداه وأهله، كما يتحمّل المجتمع أعباءه العلاجية، وحاجاته الخاصّة، كما قد يخيَّل للبعض أنّ جنين الزِّنا أو الاغتصاب يجوز قتله ستراً للفضيحة، ودرءاً للسُبَّة التي ستلاحقه ما عاش، وتلك مصلحةٌ ذات تأثير في الحكم.

والحقّ الذي لا خلاف فيه بين العلماء أنّ الجنين إذا نُفخت فيه الرّوح فهو نفسٌ محرّمة، وملكٌ لله، ليس ملكاً لأحد حتّى يتصرّف فيه بالرأي والمصلحة، فلا يجوز المساس به مهما كان الحال، إجراءً لعموم النهي عن قتل النفس، وذلك ما تقتضيه الكلّية القطعية "حفظ النفس". ولو جاز قتل هذا الجنين في أثناء الحمل لجاز أيضاً بعد الولادة، إذا فرضنا أنّه تشوّه بعد الولادة، أو أنّ فضيحة الزّنا سُترت ثمّ كُشفت؛ إذ لا فرق من حيث حُرمة النفس، ولا يقول بهذا أحد،[1] أمّا إذا كان الجنين في مرحلة ما قبل نفخ الرّوح؛ أي ما قبل الأربعين يوما، فإذا أكّد الأطباء

(١) ويستثنى من هذا حالةُ ما إذا كان التشوّه يؤدِّي إلى إهلاك الأمّ يقيناً، فيكون الحفاظ على الأمّ أولى من الحفاظ على الجنين.

الأكفاء الموثوقون التشوّه، وكان بدرجة عالية تعسر معها الحياة عسراً بيّناً حقيقياً، وكانت حالةً تستعصي على العلاج، أو تكلّف ما لا يقدر عليه الوالدان، فههنا يجوز الإجهاض إذا أذن فيه الوالدان، لأنّ مسمّى النفس ليس متحقّقاً في الجنين قبل النفخ.(١)

ب- تخصيص العموم:

مثال: ميراث القاتل:

قال رسول الله ﷺ: "ليس لقاتل ميراث."(٢)

فـ "القاتل" في الحديث لفظٌ عامّ، يشمل القاتل عمداً، والقاتل خطأً، والقاتل مباشرةً، والقاتل بالتسبّب، والقاتل بالتحريض والمعاونة، والقاتل عدواناً، والقاتل بغير عدوان كالمقتصّ والمدافع عن نفسه، والقاتل المكلّف، والقاتل غير المكلّف كالصبي والمجنون، كلّ هؤلاء يدخلون في عموم اللفظ، ومقتضاه الأصلي: الإجراء على العموم، ولازمه ألاّ يرثوا جميعاً.

وبهذا الإجراء أخذ الشافعية في الصحيح من مذهبهم، فمنعوا كلَّ قاتل أن يرث، قال النووي: "واختلف أصحابنا فيمن قتل مورِّثه... ومنهم من قال: لا يرث القاتل بحال، وهو الصّحيح."(٣)

أمّا المذاهب الثلاثة الأخرى فاتفقت على عدم إجراء العموم على عمومه، وقالت بتخصيصه، لكنّها اختلفت في المخصوص، فقال الحنفية: مناط الحرمان من الإرث هو التعدّي والمباشرة، فمن لم يتعدّ لا يحرم

---

(١) ياسين، محمد نعيم، **أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة**، مرجع سابق، ص٢١١ - ٢٢٣.

(٢) ابن ماجة، أبو عبد الله محمّد بن يزيد القزويني. **سنن ابن ماجه**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية ومطبعة فيصل عيسى البابي الحلبي، (د. ت.)، كتاب: الدّيات، باب: القاتل لا يرث، حديث رقم ٢٦٤٦، ج٢، ص٨٨٤. قال الألباني: "صحيح." انظر:
- الألباني، **صحيح الجامع الصغير وزيادته**، مرجع سابق، حديث رقم ٥٤٢٠، ج٢، ص٩٥٤.

(٣) النووي، **المجموع**، مرجع سابق، ج١٦، ص٦٠.

من الميراث، وكذلك من لم يباشر القتل، بحيث قتل بالتسبّب.[1]

وقال الحنابلة: القتل المانع من الإرث هو القتل المضمون بقصاص أو دية أو كفّارة، عمداً كان أو خطأ، مباشرة أم تسبّباً، أمّا القتل غير المضمون بأحد هذه الثلاثة فلا يمنع الإرث.[2]

وقال المالكية: القتل عمداً وعدواناً هو علّة المنع من الإرث، سواءً كان القتل مباشرةً أم تسبباً، وسواء كان مضموناً أم دُرئ عنه الضمان لشبهة ما. أمّا القتل الخطأ، والقتل بحقّ فلا يحرم القاتلَ من الميراث، ولكن يحرمه من الدية التي وجبت بالقتل.[3]

والباحث يرجِّح رأي المالكية في هذا التخصيص، ومستنده: أنّ الكلّية التشريعية التي على أساسها حُرم القاتل من الميراث هي: "العقوبة بنقيض المقصود"، وهي التي يعبِّر عنها الفقهاء بالقاعدة المعروفة: "من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه".

ولا شكّ في أنّ قصد استعجال الإرث يدور مع العمد والعدوان وجوداً وعدماً؛ إذ ينتفي قصد الاستعجال في القتل الخطأ، وفي القتل بحقّ، كما أنّ هذا القصد موجود في القتل بالتسبّب، وفي القتل الذي دُرئ عنه الضمان للشبهة إذا كان عمداً عدواناً، كقتل الولد لأبيه، فكان رأي المالكية أكثر الآراء تناسقاً وتناغما مع كلّية الباب، ولهذا قال الدريني: "وأقرب الآراء إلى روح التشريع وحكمته هو رأي المالكية."[4]

---

(١) ابن نجيم، زين الدّين بن إبراهيم. **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، ومعه: تكملة البحر الرائق، للطوري وحاشية منحة الخالق لابن عابدين، بيروت: دار الكتاب الإسلامي، (د. ت.)، ج٨، ص٥٧٠-٥٧١.

(٢) البهوتي، **كشّاف القناع**، مرجع سابق، ج٤، ص٤٩٢.

(٣) الدردير، **الشرح الصغير**، مرجع سابق، ج٤، ص٧١٣.

(٤) الدريني، **المناهج الأصولية**، مرجع سابق، ص٧٦.

٣- أثر الكليات التشريعية في الإطلاق والتقييد:

أ- إجراء المطلق على إطلاقه:

المثال الأول: ما يحرم احتكاره:

قال رسول الله ﷺ: "من احتكر فهو خاطئ."[(١)]

اتّفق الجمهور -سوى الحنفية- أنّ الاحتكار حرام،[(٢)] وقال أكثر الحنفية: مكروه تحريماً،[(٣)] لكن ما الذي يحرم احتكاره؟ هل تحريم الاحتكار مطلقٌ في كلّ شيء، أم مقيَّدٌ بصنف معيَّن؟ فإنّ لفظ "احتكر" مطلقٌ غير مقيَّد بشيء في الحديث المذكور.

لكن عند أحمد حديثٌ يقيّده بالطعام، وهو قوله ﷺ: "من احتكر طعاماً أربعين ليلة فقد برئ من الله تعالى، وبرئ الله تعالى منه"[(٤)] فهل يحمل المطلق على المقيد؟

اختلف الفقهاء في هذا، فقال الحنابلة: "يحرم الاحتكار في قوت الآدمي فقط."[(٥)] وقال الشافعية والحنفية -سوى أبي يوسف-: يحرم في قوت الآدمي،

---

(١) مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: المساقاة، باب: تحريم الاحتكار في الأقوات، حديث رقم ١٦٠٥، ج٣، ص١٢٢٧.

(٢) الحطّاب، **مواهب الجليل**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٢٧. وانظر أيضاً:
- الشربيني، **مغني المحتاج**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٩٢.

(٣) الزيلعي، عثمان بن علي. **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، ومعه حاشية الشِّلْبي، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٣هـ، ج٦، ص٢٧، وخالفهم الكاساني، فقال: حرام، كالجمهور. انظر:
- الكاساني، **بدائع الصنائع**، مرجع سابق، ج٥، ص١٢٩.

(٤) الشيباني، **المسند**، مرجع سابق، حديث رقم ٤٨٨٠، ج٨، ص٤٨١. قال شعيب الأرنؤوط: "إسناده ضعيف لجهالة أبي بشر." انظر:
- المرجع نفسه، الموضع نفسه. لكن لنفرض صحته.

(٥) البهوتي، **كشاف القناع**، مرجع سابق، ج٣، ص١٨٧.

وعلف الحيوان.[1] وقال المالكية، وأبو يوسف من الحنفية: يحرم الاحتكار في كلّ ما يضرّ بالناس.[2]

والمذهب الأخير هو الذي يرجِّحه الباحث،[3] إجراءً للإطلاق على إطلاقه بغير تقييد، فإنّ الكلّيات التشريعية ذات الصلة بهذه المسألة تفرض هذا الإجراء، وتضعِّف التقييد، وهي:

"دفع الضرر"، و"رفع الظلم"، و"تقديم المصلحة العامّة على المصلحة الخاصّة".

وبهذه الكلّيات علّل أصحاب هذا القول مذهبهم، فقد نقل الحنفية عن أبي يوسف أنّه يقول: "كلّ ما أضرّ بالعامّة حبسُه فهو احتكار،"[4] قال البابرتي (توفي ٧٨٦هـ): "فأبو يوسف اعتبر حقيقة الضّرر؛ إذ هو المؤثِّر في الكراهة، وأبو حنيفة اعتبر الضّرر المعهود المتعارف،"[5] وقال الكاساني: "وجه قول أبي يوسف -رحمه الله- أنّ الكراهة لمكان الإضرار بالعامّة، وهذا لا يختصّ بالقوت والعلف."[6]

---

(١) النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، تحقيق: زهير الشاويش، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩١م، ج٣، ص٤١٣. وانظر أيضاً:
- الزيلعي، **تبيين الحقائق**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٧.

(٢) مالك، أبو عبد الله ابن أنس. **المدونة**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م، باب ما جاء في الحكرة، ج٣، ص٣١٣. وانظر أيضاً:
- الزيلعي، **تبيين الحقائق**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٧.
- البهوتي، **كشاف القناع**، مرجع سابق، ج٣، ص١٨٧.

(٣) وانظر مناقشة هذه المسألة بتفصيل في:
- الدريني، **بحوث مقارنة**، مرجع سابق، ج١، ص٤٢٨ - ٤٤٠.

(٤) الزيلعي، **تبيين الحقائق**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٧. وانظر أيضاً:
- ابن نجيم، **البحر الرائق**، مرجع سابق، ج٨، ص٢٢٩.

(٥) البابرتي، أبو عبد الله محمّد بن محمّد. **العناية شرح الهداية**، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج١٠، ص٥٨.

(٦) الكاساني، **بدائع الصنائع**، مرجع سابق، ج٥، ص١٢٩.

وقال أيضاً: "الاحتكار من باب الظّلم، لأنّ ما بِيع في المصر فقد تعلّق به حقّ العامّة، فإذا امتنع المشتري عن بيعه عند شدّة حاجتهم إليه، فقد منعهم حقّهم، ومنعُ الحقّ عن المستحقّ ظلم، وإنّه حرام."(١)

وقال الباجي: "فالذي رواه ابن الموّاز، وابن القاسم عن مالك أنّ الطّعام وغيره من الكتّان والقطن، وجميع ما يُحتاج إليه في ذلك سواء، فيُمنع من احتكاره ما أضرّ ذلك بالنّاس، ووجه ذلك أنّ هذا ممّا تدعو الحاجة إليه لمصالح النّاس، فوجب أن يُمنع من إدخال المضرّة عليهم باحتكاره، كالطعام."(٢)

المثال الثاني: ما تجوز فيه المساقاة:

عن عبد الله بن عمر –رضي الله عنهما–: "أنّ النّبي ﷺ عامل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر أو زرع."(٣)

والمعاملة هي المساقاة بلغة أهل المدينة، فـ"عامل" معناها "ساقى".

اتفق الفقهاء –سوى أبي حنيفة وزفر– على مشروعية المساقاة وجوازها،(٤) وهي دفع صاحب الشجر أو الزرع شجره أو زرعه لمن يتعهّده بالسقي والرعاية، مقابل جزء ممّا يخرج منه،(٥) واختلفوا: هل تجوز المساقاة في كلّ أنواع الأشجار والزروع، أم تنحصر في بعض ذلك؟

فقال بعض الظاهرية: لا تجوز إلاّ في النّخل،(٦) وقال الشافعية في الجديد:

---

(١) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٢) الباجي، **المنتقى**، مرجع سابق، ج٥، ص١٦.

(٣) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: المزارعة، باب: المزارعة بالشّطر ونحوه، حديث رقم ٢٣٢٨، ج٣، ص١٠٤.

(٤) ابن رشد، **بداية المجتهد**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٨.

(٥) الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، مرجع سابق، ج٦، ص٤٧٠٤.

(٦) ابن حزم، **المحلّى**، مرجع سابق، ج٧، ص٦٨.

لا تجوز إلاّ في النّخل والعنب،[1] وقال الحنابلة: تجوز المساقاة في كلّ شجر مثمر،[2] وقال الحنفية: تجوز في النّخل والشّجر والكَرْم والرِّطاب وأصول الباذنجان،[3] وقال المالكية: تجوز فيما لا يُخلِف[4] من شجر ذي ثمر وزرع.[5]

فوسَّع المالكية ما تجوز فيه المساقاة إلى الزروع ولم يقصروها على الأشجار، ومن مداركهم في ذلك: إجراء الإطلاق في حديث معاملة النبي ﷺ أهل خيبر على ما تخرجه من "ثمر أو زرع" على إطلاقه بغير تقييد، بينما ذهبت بعض المذاهب الأخرى إلى التقييد بالحال التي كانت عليها أرض خيبر، حيث كانت أشجارها نخيلاً وعنباً، فقصروا الجواز على ذلك المورد.

والرّاجح في نظر الباحث هو: إجراء الإطلاق على إطلاقه، وضعف قصد التقييد، لأنّه اتفاقي، ليس فيه أنّ أشجار خيبر لو كانت غير نخيل وأعناب لما عاملهم عليها رسول الله ﷺ، ثمّ المقصد التشريعي الذي لأجله أبيحت هذه المعاملة، وهو: "الحثّ على إنتاج الثروة"، وتوفير فرص العمل والاكتساب لمن لا يملكون رؤوس أموال، وتشجيع الشركة بينهم وبين أصحاب الأموال، سعياً لتحقيق الاكتفاء الغذائي والأمن الاقتصادي بعامّة، يساعد على إجراء الإطلاق، ولا يتفق مع نزعة التقييد والإكثار من الشروط في هذه التعاملات، لأن التقييد يقلِّل منها، في حين أنّ المراد تكثيرها.

قال ابن عاشور: "ولقد استقريت ينابيع السنة في هذه المعاملات البدنية -على قلّة الآثار الواردة في ذلك-، وتتبّعتُ مرامي علماء سلف الأمّة -وخاصّة علماء المدينة- في شأنها، فاستخلصت من ذلك أنّ المقاصد الشرعية فيها ثمانية: أحدها: تكثير المعاملات المنعقدة على الأبدان... ولأجل هذا المقصد

---

(١) الشربيني، **مغني المحتاج**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٢٢.

(٢) ابن قدامة، **المغني**، مرجع سابق، ج٥، ص٢٩١.

(٣) المرغيناني، **الهداية**، مرجع سابق، ج٤، ص٣٤٤.

(٤) معنى: لا يُخلف: لا تجنى ثماره بطناً بعد بطن مثل الموز، بل تجنى بطناً واحداً.

(٥) الدردير، **الشرح الصغير**، مرجع سابق، ج٣، ص٧١٣ - ٧١٤.

جزمنا بضعف القول بقصر المساقاة على النخيل والكروم، ورجّحنا القول بجواز المساقاة في الشجر والزرع المحتاج إلى العمل على القول بتخصيصها بالشجر دون الزرع..."[١]

ب- تقييد المطلق:

مثال: جرّ الثوب أو تطويله أسفل من الكعبين:

قال رسول الله ﷺ: "ما أسفل من الكعبين من الإزار ففي النار."[٢]

"سفول الثوب تحت الكعبين" مطلقٌ في هذا الحديث، ومتوعَّدٌ عليه بالنار بهذا الإطلاق من غير تقييد، لكن ثمّت أحاديث أخرى ورد فيها التوعّد على الجرّ مقيَّداً بالخيلاء، وهي قوله ﷺ: "من جرّ ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه يوم القيامة"، قال أبو بكر: "يا رسول الله، إنّ أحد شقي إزاري يسترخي إلاّ أن أتعاهد ذلك منه"، فقال النبي ﷺ: "لست ممّن يصنعه خيلاء،"[٣] وقوله ﷺ: "من جرَّ إزاره لا يريد بذلك إلاّ المخيلة، فإنّ الله لا ينظر إليه يوم القيامة."[٤]

فذهب بعض العلماء إلى حُرمة تطويل الثوب أسفل من الكعبين مطلقاً، سواءً كان من باب الخيلاء أم من باب العادة دون قصد الخيلاء، واستدلّوا على ذلك بإجراء الإطلاق، وترك التقييد، ومن هؤلاء ابن العربي، حيث يقول في العارضة: "لا يجوز لرجل أن يجاوز بثوبه كعبه ويقول: لا أتكبّر فيه، لأنّ النهي قد تناوله لفظاً، وتناول علّته، ولا يجوز أن يتناول اللفظ حكماً فيقال: إنّي لست ممن يمتثله، لأنّ تلك العلّة ليست فيَّ، فإنّه مخالفة للشّريعة ودعوى لا تُسلَّم

(١) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٤٨١ - ٤٨٢.

(٢) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: اللّباس، باب: ما أسفل من الكعبين فهو في النّار، حديث رقم ٥٧٨٧، ج٧، ص١٤١.

(٣) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: اللّباس، باب: من جرّ إزاره من غير خيلاء، حديث رقم: ٥٧٨٤، ج٧، ص١٤١.

(٤) مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: اللّباس والزّينة، باب: تحريم جرّ الثوب خيلاء...، حديث رقم: ٢٠٨٥، ج٣، ص١٦٥٢.

له، بل من تكبُّره يطيل ثوبه وإزاره، فكذبه معلوم في ذلك قطعاً"[1]، فكأنّه يقول: إطالة الثوب والخيلاء مقترنان بالضرورة، ولا يُتصوّر انفكاكهما.

وذهب هذا المذهب أيضاً الصنعاني في كتابه: "استيفاء الأقوال في تحريم الإسبال على الرِّجال،"[2] وقاله من المعاصرين غالب علماء الحجاز، وفي المغرب سمعتُ محمّد الحسن ولد الددو من علماء موريتانيا يقول به أيضاً.

والذي عليه جماهير العلماء سلفاً وخلفاً من الفقهاء والمحدِّثين وشرّاح الحديث أنّ تحريم إطالة الثوب أسفل من الكعبين، وما فيه من الوعيد مقيَّدٌ بالخيلاء، وهذا ما نرجِّحه بلا تردّد، والمُدرَك هو ثبوت المقيِّد الصَّحيح الصَّريح الذي يتعذَّر اطِّراحه، وهو حديث أبي بكر في البخاري، وحديث ابن عمر في مسلم، وغيرهما، وانسجام التقييد مع كلِّيات هذا الباب انسجاما تامّاً، وهو الشاهد من المثال.

فأمّا صراحة التقييد فقوله ﷺ لأبي بكر: "إنّك لست تصنع ذلك خيلاء"، وقوله في حديث ابن عمر: "لا يريد بذلك إلاّ المخيلة"، وليت شعري لست أدري كيف يجوز ألّا يُفهم التقييد بهذا الكلام الصريح؟!

قال النووي: "وهذا التقييد بالجرّ خيلاء يخصِّص عموم المسبل إزاره، ويدلّ على أنّ المراد بالوعيد من جرّه خيلاء،"[3] وقال ابن حجر: "وفي هذه الأحاديث أنّ إسبال الإزار للخيلاء كبيرة، وأمّا الإسبال لغير الخيلاء فظاهر الأحاديث [أي المطلقة] تحريمه أيضاً، لكن استُدلّ بالتقييد في هذه الأحاديث بالخيلاء على أنّ الإطلاق في الزّجر الوارد في ذمّ الإسبال محمولٌ على المقيَّد هنا، فلا يحرم الجرّ والإسبال إذا سلم من الخيلاء،"[4] وقال ابن عبد البر: "وهذا الحديث يدلّ على

---

(١) ابن العربي، **عارضة الأحوذي**، مرجع سابق، ج٧، ص٢٣٨.

(٢) الصنعاني، محمّد بن إسماعيل الأمير. **استيفاء الأقوال في تحريم الإسبال على الرّجال**، تحقيق: عقيل بن محمّد بن زيد المقطري، اليمن: مكتبة دار القدس، ١٩٩٢م.

(٣) النووي، **المنهاج**، مرجع سابق، ج٢، ص١١٦.

(٤) ابن حجر، **فتح الباري**، مرجع سابق، ج١٠، ص٢٦٣.

أنّ من جرّ إزاره من غير خيلاء ولا بطر أنّه لا يلحقه الوعيد المذكور،"[1] وقال القاضي عياض: "قوله: "خيلاء" دلّ أنّ النهي إنّما تعلّق لمن جرَّه لهذه العلّة، فأمّا لغيرها فلا،"[2] وقال ابن تيمية: "وهذه نصوصٌ صريحة في تحريم الإسبال على وجه المخيلة، والمطلق منها محمولٌ على المقيّد، وإنّما أُطلق ذلك، لأنّ الغالب أنّ ذلك إنّما يكون مخيلة."[3]

والكلّيات التشريعية التي تجاري هذا التقييد وتقوِّيه، هي:

"أصل الإباحة"، "مندوبية التجمّل بالثياب، وإظهار النّعمة في غير بطر ولا سرف ولا مخيلة".

فأمّا تعلّق "أصل الإباحة" باللُّبس فجليٌّ فيما رواه البخاري معلَّقاً عن النبي ﷺ أنّه قال: "كلوا واشربوا والبسوا وتصدّقوا في غير إسراف ولا مخيلة"، وما رواه عن ابن عبّاس -رضي الله عنهما- أنّه قال: "كُل ما شئت، والبس ما شئت، ما أخطأتك اثنتان: سرف أو مخيلة"، مبوِّباً لذلك بما ترجمته: "باب قول الله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ﴾ [الأعراف: ٣٢]."[4]

وبهذه الكلّية علّل ابن تيمية عندما قال: "ولأنّ الأحاديث أكثرها مقيّدة بالخيلاء، فيُحمل المطلق عليه، وما سوى ذلك فهو باق على الإباحة..."[5]

وأمّا تعلّق كلّية "التجمّل وإظهار النعمة" باللُّبس فمعلومٌ من حديث عبد الله بن مسعود في مسلم أنّ رسول الله ﷺ قال: "لا يدخل الجنّة من كان في قلبه مثقال ذرّة من كبر، قال رجل: إنّ الرّجل يحبّ أن يكون ثوبه حسناً، ونعله حسنة،

(١) ابن عبد البرّ، **التمهيد**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٤٤.

(٢) عياض، **إكمال المعلم**، مرجع سابق، ج٦، ص٥٩٨.

(٣) ابن تيمية، **شرح العمدة**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٦٤.

(٤) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: اللباس، باب: قول الله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ﴾ [الأعراف: ٣٢]، ج٧، ص١٤٠.

(٥) ابن تيمية، **شرح العمدة**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٦٦.

قال: إنّ الله جميلٌ يحبّ الجمال، الكِبْر بَطَر الحقّ وغَمْط النّاس."[1]

قال ابن تيمية: "من ترك جميل الثياب بُخْلاً بالمال لم يكن له أجر، ومن تركه متعبِّداً بتحريم المباحات كان آثما، ومن لبس جميل الثياب إظهاراً لنعمة الله، واستعانةً على طاعة الله، كان مأجوراً، ومن لبسه فخراً وخيلاء كان آثماً، فإنّ الله لا يحبّ كلّ مختال فخور، ولهذا حرَّم إطالة الثّوب بهذه النّية."[2]

فلا يسلم للمحرِّمين بإطلاق إلاّ متعلَّق واحد، وهو أنّ التطويل مظنّة للخيلاء على كلّ حال، ولا تكاد تنفكّ عنه كما ذكر ابن العربي، فيكون من باب إناطة الحكم بالعلّة لا بالحكمة، إقامةً للمظِنّة مقام المئِنّة، وقد ردّ الشوكاني هذا النظر بقوله: "قد عرفت ما في حديث الباب من قوله ﷺ لأبي بكر: "إنّك لست ممّن يفعل ذلك خيلاء"، وهو تصريحٌ بأنّ مناط التحريم الخيلاء، وأنّ الإسبال قد يكون للخيلاء، وقد يكون لغيره، فلا بدّ من حمل قوله: "فإنّها المخيلة" في حديث جابر بن عليّ أنّه خرج مخرج الغالب، فيكون الوعيد المذكور في حديث الباب متوجِّها إلى من فعل ذلك اختيالاً، والقول بأنّ كلّ إسبال من المخيلة أخذاً بظاهر حديث جابر تردّه الضّرورة، فإنّ كلّ أحد يعلم أنّ من الناس من يسبل إزاره مع عدم خطور الخيلاء بباله، ويردّه ما تقدّم من قوله ﷺ لأبي بكر لما عرفت."[3]

وأضيف إلى هذا اعتباراً آخر، وهو اختلاف الزمان، فإنّ النّاس في القرون الماضية كانوا يفصِّلون الثياب في منازلهم أو عند الخيّاط، فيطوِّلون ويقصِّرون بحسب ما أوسعهم القماش، وكان الوسع في ذلك يدور مع الوسع في المال والإمكان، فكان في تطويل الثياب نوع دلالة على وفور المال، ورفاه الحال، ومن ثمّ اقترن التطويل بمظنّة الخيلاء. أمّا في زماننا فالأثواب تُشترى بالمقاس، ولا

---

(١) مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الإيمان، باب: تحريم الكبر وبيانه، حديث رقم ٩١، ج١، ص٩٣.

(٢) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٢٢، ص١٣٨ - ١٣٩.

(٣) الشوكاني، **نيل الأوطار**، مرجع سابق، ج٢، ص١٣٣.

يختلف سعر الطويل عن سعر القصير من نفس النوع، ولم يعد التطويل ذا دلالة على الترفّه، بل رُبّ ثوب أقصر وسعره أغلى، وربّ ثوب أطول وسعره أبخس إذا اختلف النوع، فالرّفاه مقترنٌ بنوع مادة الصّنع، وموطن التصنيع، والشركة المصنِّعة، أمّا الطول والقصر فأصبحا وصفين طرديين تماماً في دلالتهما على الترفّه الذي يُختال لأجله، ولم يعد الطول مئنّة للخيلاء، وإذا انتفت المئِنّة فلا عبرة بالمظِنّة كما يقول الأصوليون.

٤- أثر الكليات التشريعية في الظهور والتأويل:

أ- إجراء الظاهر على ظاهره:

المثال الأول: نكاح البكر بغير وليٍّ:

قال رسول الله ﷺ: "لا نكاح إلاّ بوليّ."[(١)]

الظاهر من الحديث نفي الصحّة؛ أي: لا نكاح صحيح بغير وليّ، وذلك يقتضي البطلان؛ أي: فسخ النكاح، وهذا مذهب الجمهور سوى الحنفية.[(٢)]

وقال الحنفية بصحّة هذا النكاح، ولهم في المسألة أدلّة ونقاشات متعددة،[(٣)] منها تأويل هذا الظاهر، وهو نفي الصّحة إلى نفي الكمال، أو نفي نكاح من لا ولاية له كالكافر للمسلمة، والمعتوهة، والأمة.[(٤)]

وإذْ يتقرّر في مقاصد الشّريعة من النّكاح أنّها تروم بناءه على أسس متينة

---

(١) أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: النكاح، باب: في الولي، حديث رقم ٢٠٨٥، ج٢، ص٢٢٩. قال الألباني: "صحيح." انظر:
- الألباني، **صحيح أبي داود**، مرجع سابق، حديث رقم ١٨١٨، ج٦، ص٣٢١.

(٢) ابن عبد البر، **التمهيد**، مرجع سابق، ج١٩، ص٨٤ - ٨٥. وانظر أيضاً:
- النووي، **المنهاج**، مرجع سابق، ج٩، ص٢٠٥.
- ابن حجر، **فتح الباري**، مرجع سابق، ج٩، ص١٨٤.
- العيني، **عمدة القاري**، مرجع سابق، ج٢٠، ص١٢٠ - ١٢١.

(٣) الدريني، **بحوث مقارنة**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٧٧ - ٥١٠.

(٤) ابن نجيم، **البحر الرائق**، مرجع سابق، ج٣، ص١١٧.

تضمن استمراره وبقاءه، وتضمن أن يترتّب عليه كافّة الحقوق والواجبات، بحيث لا ينسلّ الرجل من تبعات العقد بالجحد والإنكار، أو باستضعاف المرأة وهضمها، كما ترى الشّريعة في النكاح ارتباطاً بين أُسَرٍ وعوائل، وأحياناً بين عشائر وقبائل، لا ارتباطاً بين مجرّد شخصين فقط، فإنّ الرّاجح هو اشتراط الوليِّ في نكاح البكر اشتراط صحّة، لا اشتراط تكميل وتتميم، لأنّ التنازل عن هذا الشّرط يناقض المقصد المذكور؛ إذ البكر عديمة الخبرة بالرِّجال، وسهلة الانخداع بهم، والوثوق فيهم، والرّكون إليهم، فلو تُرِكَ الأمر إليها وحدها لأمكن أن تقع في سوء الاختيار، فيرجع ذلك بالوبال عليها وعلى أهلها جميعاً، كما أنّ انفرادها بالعقد يبديها بغير عُصبة تحميها، فيستسهل الرجل هضمها إن شاء.

قال ابن عاشور: "وقد استقريتُ ما يُستخلص منه مقصد الشريعة في أحكام النِّكاح الأساسية والتفريعية، فوجدته يرجع إلى أصلين: الأصل الأوّل: اتّضاح مخالفة صورة عقد [النِّكاح] لبقية صور ما يتّفق في اقتران الرّجل بالمرأة... وقوام ذلك أُمورٌ ثلاثة: أحدها: أن يتولَّى عقدَ المرأة وليٌّ لها خاصٌّ إن كان أو عامّ، ليظهر أنّ المرأة لم تتولَّ الرّكون إلى الرّجل وحدها دون علم ذويها، لأنّ ذلك أوّل الفروق بين النّكاح والزِّنا والمخادنة والبغاء والاستبضاع، فإنّها لا يرضى بها الأولياء في عرف النّاس الغالب عليهم، ولأنّ تولّي عقد مولاته يُهَيِّئه إلى أن يكون عوناً على حراسة حالها وحصانتها، وأن تكون عشيرته وأنصاره وغاشيته وجيرته عوناً له في الذبِّ عن ذلك."[1]

كما أنّ انفراد البكر بزواج نفسها مناقضٌ لكلّية "الأخلاق" التي منها الحشمة والحياء من إبداء الرغبة في الرّجال، كما قال الغزالي: "اللائق بذوات المروءات الحياءُ والانزواء عن مباشرة النكاح، ففيه إظهار الشبق، والمجاهرة بالتشوّف إلى الرّجال، والشّرع يحمل على محاسن الأخلاق، وفي مباشرتها النكاح بنفسها ما يناقض ذلك."[2]

---

(١) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٤٣٥.

(٢) الغزالي، **شفاء الغليل**، مرجع سابق، ص١٧١.

المثال الثاني: الطلاق ثلاث مرّات في عدّة واحدة:

عن ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: "كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ، وأبي بكر، وسنتين من خلافة عمر، طلاقُ الثلاث واحدةً، فقال عمر بن الخطاب: إنّ النّاس قد استعجلوا في أمرٍ قد كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم."(١)

طلاق الثلاث هو الطلاق ثلاث مرّات؛ أي: مرّة بعد مرّة بعد مرّة، بأن يقول: أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق، إمّا في مجلس واحد، أو في مجالس متفرقة، وليس قول القائل: "أنت طالق ثلاثاً" بطلاقٍ ثلاث مرّات، لا لغة، ولا بديهة، لأنّ من قال: "سبحان الله مائة مرّة" لا يُعدّ مسبِّحاً مائة مرّة، ولا يكون كذلك إلاّ إذا قال: "سبحان الله"، "سبحان الله" حتّى يكرّرها مائة مرة، فجملة "أنت طالق ثلاثاً" لغوٌ لا ينشئ إلا طلقة واحدة بالضرورة، وعلى هذا فهي خارج محلّ الخلاف، أو ينبغي أن تكون كذلك.(٢)

قال ابن عاشور: "كلّ طلاق عبّر فيه المطلّق بلفظ الثلاث تغليظاً أو تأكيداً أو كذباً... ليس طلاقاً بعد طلاقين... وما المتلفِّظ بالثلاث في طلاقه الأوّل إلاّ كغير المتلفِّظ بها في كون طلقته الأولى لا تصير ثانية، وغاية ما اكتسبه مقالُه أنّه عُدّ في الحمقى أو الكذابين."(٣)

والحديث ظاهرٌ(٤) في إيقاع الطلاق المتكرِّر ثلاث مرّات على عهد رسول

---

(١) مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الطلاق، باب: طلاق الثلاث، حديث رقم ١٤٧٢، ج٢، ص١٠٩٩.

(٢) ابن القيم، **إعلام الموقّعين**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٣، ورأيت الشّيخ أحمد شاكر -رحمه الله- خير من حقّق هذه المسألة في المعاصرين. انظر:

- شاكر، أبو الأشبال أحمد محمّد. **نظام الطلاق في الإسلام**، القاهرة: مكتبة السنة، القاهرة، (د. ت.)، ص٢٢ - ٧٦.

(٣) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٩٧.

(٤) قلت: ظاهر، لوجود من تأوّله من العلماء، وإلاّ فهو كالنصّ في نظري.

الله ﷺ وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلقةً واحدةً؛ أي: رجعية، فلا تبين الزوجة من زوجها بذلك.

وحيث يُعلم أنّ الطلقات الثلاث إذا وقعت كلّ طلقة منها في مبتدأ عدّة مستقلة عن عدّة أخرى تُبين الزوجةَ بالإجماع، لقوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، وقوله: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، فيكون المقصود بالطلقات الثلاث التي تقع واحدةً ما كانت في عدّة واحدة، سواءً في مجلس واحد، أو في مجالس متعددة.

ولا فرق بين أن تكون في مجلس واحد أو مجالس متعددة ما دامت في عدّة واحدة، باعتبار أنّ العدّة الواحدة لا تتحمّل إلاّ طلقة واحدة، لأنّ الله عز وجل شرع الطلاق رجعياً في العدّة الواحدة، فلا يملك المكلَّف أن يصيِّره بائناً إلاّ بعد عِدَدٍ ثلاث،[1] وهذا هو الظاهر من قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١]، روى ابن عمر أنّ النبي ﷺ: قرأ: "يا أيها النّبي إذا طلّقتم النِّساء فطلِّقوهن في قُبُل عدّتهنّ،"[2] وقُبُل العدّة مبتدؤها، قال ابن عاشور: "واللام في ﴿لِعِدَّتِهِنَّ﴾ لام التوقيت، وهي بمعنى "عند"... ومنه قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾ [الإسراء: ٧٨]، لا تحتمل هذه اللام غير ذلك من المعاني التي تأتي لها اللام... وفائدة ذلك أنّ يكون إيماءً إلى حكمة هذا التشريع، وهي أن يكون الطلاق عند ابتداء العدّة، وإنّما تُبتدأ العدّة بأوّل طهر من أطهار ثلاثة..."[3]

وإذا كان الحال كذلك، فالمطلِّق ثانيةً، أو ثالثةً في نفس العدّة لا يكون مطلِّقاً لمبتدأ العدّة، بل يكون مطلِّقاً لزمنٍ بعد ابتداء العدّة بالطلقة الأولى. وإذا امتنع أن يكون مطلِّقا لمبتدأ العدّة إذ تبتدئ فور الطلقة الأولى، يستوي في ذلك الزمن اليسير بعد ابتداء العدة، والزمن الطويل بعد ابتدائها، فتستوي الطلقة الثانية أو

---

(١) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٣.

(٢) مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الطلاق، باب: تحريم طلاق الحائض بغير رضاها، حديث رقم ١٤٧١، ج٢، ص١٠٩٨.

(٣) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢٨، ص٢٦٥.

الثالثة في مجلس واحد، أو في مجلس آخر متراخٍ عن الطلقة الأولى.

قال ابن تيمية: "وقوله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١] يدلّ على أنّه لا يجوز إرداف الطلاق للطلاق حتّى تنقضي العدّة أو يراجعها، لأنّه إنّما أباح الطلاق للعدّة؛ أي لاستقبال العدّة، فمتى طلقها الثانية والثالثة قبل الرّجعة بَنَت على العدّة، ولم تستأنفها باتفاق جماهير المسلمين."[١]

وعدم احتمال العدّة الواحدة لأكثر من طلقة واحدة هو الظاهر أيضاً من قوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، مع قوله: ﴿فَإِذَا بَلَغۡنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمۡسِكُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ فَارِقُوهُنَّ بِمَعۡرُوفٖ﴾ [الطلاق: ٢].

ويفيد التركيب بين الآيتين أنّ الإمساك والتسريح المشروعين يكونان في كلّ أجل -أي: في كلّ عدّة- مرّةً واحدة، وأنّ تكرّر الإمساك والتسريح يجوز مرّتين، كلّ مرّة في أجلٍ غير الأوّل، أمّا تعدّد الإمساك والتسريح في الأجل الواحد عدّة مرّات، بأن يراجعها ثمّ يطلّقها ثمّ يراجعها ثمّ يطلّقها في عدّة واحدة، أو تعدّد التسريح وهو تكرار الطلاق في الأجل الواحد في مجلس واحد أو مجالس متفرّقة، فهو خلاف هذا الظاهر.[٢] وكونه خلاف الظاهر يدلّ على عدم مشروعيته؛ إذ الآيات مسوقات لبيان صفة مشروعية الطلاق، قال ابن تيمية: "إنّ الله لم يبح إلاّ الطلاق الرجعي، وإلاّ الطلاق للعدّة،"[٣] ولهذا غضب رسول الله ﷺ لمّا أُخبر عن رجلٍ طلّق امرأته ثلاث تطليقات جميعاً، وقال: "أيُلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم؟"، حتّى قام رجل وقال: "يا رسول الله، ألا أقتله؟"[٤]

---

(١) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٣٣، ص٧٩.

(٢) الجصّاص، **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٧ – ٨٨.

(٣) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٣٣، ص٧٨.

(٤) النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. **السنن الصغرى**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٨٦م، كتاب: الطلاق، باب: الثلاث المجموعة وما فيه من التغليظ، حديث رقم ٣٤٠١، ج٦، ص١٤٢. صحّحه الشيخ أحمد شاكر. انظر:
– شاكر، **نظام الطلاق في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٦ – ٢٧.

وغضب على الأشعريين، وقال لأبي موسى: "يقول أحدكم لامرأته قد طلّقتك قد راجعتك، ليس هذا طلاق المسلمين، طلِّقوا المرأة في قُبُل طهرها."(١)

وبهذا تكون ظواهر القرآن وظواهر السنة دالّةً على أنّ الطلاق ثلاث مرّات في عدّة واحدة ليس مشروعاً، وليس واقعاً إلاّ طلقةً واحدة، في مجلس واحد كان ذلك، أم في مجالس عدّة.

ولكن لمّا ثبت عن عمر رضي الله عنه أنّه أوقع الطلاق ثلاث مرات في عدة واحدة كثلاث طلقات في ثلاث عِدَد، حيث جعله بائناً، اختلف الفقهاء في هذه المسألة: فقال الجمهور من المذاهب الأربعة: يقع بائناً، كثلاث طلقات في ثلاث عِدَد(٢)، وقال بعض أتباع المذاهب وابن تيمية وابن القيم: يقع واحدة.(٣)

فالجمهور تمسّكوا بفعل عمر رضي الله عنه مع موافقة الصحابة له، ومن ثمّ التمسوا للظواهر التي ذكرناها تأويلات شتى.

قال الشيخ أحمد شاكر: "الفقهاء الذين رأوا حديث ابن عبّاس عن أمر عمر، لمّا لم يجدوا له مدفعاً من جهة الإسناد والصحّة، حاولوا التفصِّي منه بأجوبة شتى ضعيفة."(٤)

وأمّا ابن تيمية وابن القيم ومن وافقهم فمن مداركهم في المسألة إجراء الظواهر على ظواهرها.

---

(١) الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد. **المعجم الأوسط**، تحقيق: طارق بن عوض الله، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، القاهرة: دار الحرمين، (د. ت.)، حديث رقم ٣٩٥٣، ج٤، ص١٩٥. قال الهيثمي: "رجاله ثقات." انظر:
- الهيثمي، **مجمع الزوائد**، مرجع سابق، حديث رقم ٧٧٦٩، ج٤، ص٣٣٦.

(٢) ابن رشد، **بداية المجتهد**، مرجع سابق، ج٣، ص٨٤.

(٣) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٣٣، ص٧٣. وانظر أيضاً:
- ابن القيم، **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج٣، ص٣١ وما بعدها.

(٤) شاكر، **نظام الطلاق في الإسلام**، مرجع سابق، ص٥٥.

والذي أرجِّحه هو هذا: إجراء الظواهر على ظاهرها في عدم احتمال العدّة الواحدة إلاّ طلاقاً واحداً، وفي إيقاع الطلقات المتكرّرة على عهد رسول الله ﷺ طلقةً واحدة.

ومن مدارك هذا الإجراء ما نعلمه من كلّيات الشريعة في باب الطلاق أنّها: تتشوّف إلى تضييق سبله، وحسم أسبابه، وتتطّلع إلى استدامة عقدة النكاح ما أمكن ذلك، وما لم يكن فيه إضرار بأحد الزوجين، ولا ينسجم ذلك إلا مع إفساح فُرَص المراجعة، والحول دون التسرّع في بتِّ الطلاق.

قال ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٍ﴾ [البقرة: ٢٢٩]: "وقدَّم الإمساك على التسريح إيماءً إلى أنّه الأهمّ المرغّب فيه في نظر الشرع."[1]

وقال: "إنّ الله تعالى قصد من تعدّد الطلاق التوسعة على الناس، لأنّ المعاشِر لا يدري تأثير مفارقة عشيره إيّاه، فإذا طلّق الزّوج امرأته يظهر له النّدم وعدم الصّبر على مفارقتها، فيختار الرّجوع، فلو جعل الطلقة الواحدة مانعة بمجرّد اللفظ من الرّجعة، تعطّل المقصد الشّرعي من إثبات حقّ المراجعة."[2]

وقال ابن رشد: "كأنّ الجمهور غلّبوا حكم التغليظ في الطلاق سدّاً للذّريعة، ولكن تبطل بذلك الرّخصة الشّرعية، والرِّفق المقصود في ذلك، أعني في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحۡدِثُ بَعۡدَ ذَٰلِكَ أَمۡرٗا﴾ [الطلاق: ١]."[3]

وأمّا فعل عمر رضي الله عنه فهو اجتهادٌ منه بالرّأي والسّياسة الشّرعية ومقام الإمامة، ومثل ذلك لا ينسخ القرآن والسنّة، بل يتغيّر بتغيّر الزّمان والمكان، واجتهاده رضي الله عنه كان صحيحاً مبنياً على مصلحة ردع الناس عن الاستخفاف بحدود الله في الطلاق، لما رآه من تتايعهم في ذلك. غير أنّ هذه المصلحة ليست في كلّ زمان

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٨٧.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٣٩٨.

(٣) ابن رشد، **بداية المجتهد**، مرجع سابق، ج٣، ص٨٤.

ومكان أرجح من مصلحة المحافظة على عُقدة النكاح، بل كثيراً ما تكون هذه الأخيرة أرجح وأقوى، كيف لا وهي الأصل؟ وهذا هو الغالب من حال زماننا، ولهذا قال ابن القيم: "فيمتنع في هذه الأزمنة معاقبة الناس بما عاقبهم به عمر."[1]

المثال الثالث: وضع الجوائح:

عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه أنّ النبي ﷺ: "أمر بوضع الجوائح،"[2] وعنه أنّ النّبي ﷺ قال: "لو بِعْتَ من أخيك ثَمَراً فأصابته جائحة، فلا يحلُّ لك أن تأخذ منه شيئاً، بم تأخذ مال أخيك بغير حقّ؟"[3]

الحديثان ظاهران في وجوب وضع الجوائح، والجائحة كما يعرِّفها ابن عرفة هي: "ما أتلف من معجوز عن دفعه عادةً قدراً من ثمر أو نبات بعد بيعه؛"[4] أي: هي الآفة السماوية أو الفعل البشري المعجوز عن دفعه، إذا أتلف قدراً معتبراً -عُرفاً- من الثمر أو الزّرع الذي باعه صاحبُه لمشتر، فتلف قبل أن يتسلّمه المشتري، ووضعُها معناه: أن يتحمّل البائع الخسارة اللاحقة بالثمر أو بالزرع، فلا يأخذ على القدر التالف ثمناً، وإذا كان أخذه يردّه للمشتري.

بإجراء هذا الظهور أخذ المالكية والشّافعي في القديم والحنابلة،[5] فقالوا بوجوب وضع الجوائح، وبالعدول عن إجراء الظاهر والتأويل أخذ الحنفية،[6]

---

(١) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٥.

(٢) مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: المساقاة، باب: وضع الجوائح، حديث رقم ١٥٥٤، ج٣، ص١١٩١.

(٣) المرجع السابق، كتاب: المساقاة، باب: وضع الجوائح، رقم: ١٥٥٤، ج٣، ص١١٩٠.

(٤) الرصّاع، **شرح حدود ابن عرفة**، مرجع سابق، ص٣٩٢.

(٥) النفراوي، **الفواكه الدواني**، مرجع سابق، ج٢، ص١٢٩ - ١٣٠. وانظر أيضاً:
- الماوردي، **الحاوي**، مرجع سابق، ج٥، ص٢٠٥.
- ابن مفلح، أبو إسحاق إبراهيم بن محمّد. **المبدع في شرح المقنع**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م، ج٤، ص١٦٥.

(٦) الكاساني، **بدائع الصنائع**، مرجع سابق، ج٥، ص١٦٦.

أمّا الشافعي في الجديد فشكّ في ثبوت الحديث فقال: "سمعتُ سفيان يحدِّث هذا الحديث كثيراً في طول مجالستي له، لا أحصي ما سمعته يحدِّثه من كثرته، لا يذكر فيه "أمر بوضع الجوائح"، لا يزيد على أنّ النبي ﷺ نهى عن بيع السِّنين، ثمّ زاد بعد ذلك "وأمر بوضع الجوائح"..." إلى أن قال: "ولو لم يكن سفيان وهَّن حديثه بما وصفت، وثبتت به السنّة بوضع الجائحة وضعتُ كلّ قليل أو كثير..."[1]

وقد أجاب عن ذلك ابن تيمية بقوله: "والحديث ثابتٌ عند أهل الحديث، لم يقدح فيه أحدٌ من علماء الحديث، بل صحّحوه ورووه في الصّحاح والسنن، رواه مسلم وأبو داود وابن ماجه والإمام أحمد، فظهر وجوب القول به."[2]

وأمّا مُدرك الحنفية، فهو اقتران القبض بالعقد في تصوّرهم لمفهوم القبض، بحيث لا يجوز عندهم أن يتأخّر القبض عن العقد، لأنّ القبض من موجبات العقد، وإذا كان كذلك، فمجرّد تخلية البائع بين المشتري وبين اجتذاذ الزّرع والثّمار يعتبر قبضاً، فإذا هلكت الثمار بعد العقد والتخلية تكون هالكة في يد المشتري لا في يد البائع، فوجب أن يتحمّل الخسارةَ المشتري لا البائع، ومن هنا تلمّسوا للأحاديث المذكورة تأويلات متعدِّدة [3].

والرّاجح في نظر الباحث هو: الإجراء على الظاهر بغير تأويل؛ إذ إنّ الكلّيات التشريعية ذات الصِّلة بالمسألة تدعم هذا الإجراء، وتنسجم معه تماماً، ولأنّ مُدرك التأويل غير مُسلَّم.

وهذه الكلّيات هي:

"قاعدة: تلف المبيع قبل التمكن من قبضه يفسد العقد"، و"العدل"، و"دفع الضرر".

---

(١) الشافعي، **الأمّ**، مرجع سابق، ج٤، ص١١٦ - ١١٨.

(٢) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٣٠، ص٢٧٠.

(٣) الكاساني، **بدائع الصنائع**، مرجع سابق، ج٥، ص١٦٦.

فأمّا القاعدة المذكورة، فمتفق عليها كما قال ابن تيمية: "اتّفقوا على أنّ تَلَف المبيع قبل التمكُّن من القبض يُبطل العقد، ويُحرِّم أخذ الثّمن."(١)

والتعليل بها مبني على أنّ القبض غير متحقِّق بمجرّد التخلية، لأنّ القبض لم يحدّ الشّرع له حدّاً، وما كان كذلك فمرجعه إلى عرف النّاس، وقد تعارف الناس أن يتقابضوا بأوجه مختلفة بحسب نوع العقد ومقتضاه، فبعض العقود تقتضي القبض دفعةً واحدة، وبعضها تقتضيه شيئاً فشيئاً كما في منافع العين المؤجّرة، فقبض كلِّ شيء بحسبه، والعرف في الزروع والثمار أنّ مجرّد التخلية لا تُعدّ قبضاً، بدليل تعارفهم على وجوب تعهّد البائع للثمرة بالسقي والتربية والخدمة حتّى يجذّها المشتري ما دام وقت الجذاذ لم يفت،(٢) ولو كانت التخلية قبضاً لما لزمه التعهّد بالرعاية والسقاية.

فإذا قيل: جواز تصرُّف المشتري في الثمرة بالبيع ونحوه بمجرّد التخلية دليل على انتقال الملك إليه، فوجب أن يكون التلف من ضمانه لا من ضمان البائع، فالجواب:جواز تصرُّف المشتري بمجرّد التخلية مختلَفٌ فيه، فعلى القول بعدم جواز التصرُّف يزول الاعتراض أصلاً، وأمّا على القول بجوازه فلا تلازم بين جواز التصرّف والضّمان؛ إذ قد يجب الضّمان مع عدم التصرُّف كما في المقبوض قبضاً فاسداً، وقد لا يجب مع جواز التصرُّف، كما في منافع الإجارة إذا تلفت قبل الاستيفاء، فإنّ الضّمان يكون على المؤجِّر باتّفاق، ومع ذلك يجوز فيها التصرُّف قبل القبض، فكذلك ههنا.(٣)

وأمّا "العدل"، فقد جاء التعليل به في الحديث نفسه، أعني قوله ﷺ: "بم تأخذ مال أخيك بغير حقّ؟"(٤) أي: بغير عدل، ووجهه: أنّ الثمرة إذا أُجيحت

(١) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٣٠، ص٢٦٩.

(٢) المرجع السابق، ج٣٠، ص٢٧٥ - ٢٧٦.

(٣) المرجع السابق، ج٣٠، ص٢٧٦.

(٤) مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: المساقاة، باب: وضع الجوائح، حديث رقم ١٥٥٤، ج٣، ص١١٩٠.

كلّها أو بعضها، فالتوازن بين الثمن والمثمن الذي هو أساس المعاوضة يختلّ، والاستمرار في العقد بغير علاج لهذا الاختلال، وبغير إعادة للتوازن بين العوضين يتضمّن إهدار "العدل" الذي هو قانون المعاملات جميعاً. وبهذا علّل ابن تيمية ترجيح مذهب المالكية والحنابلة فقال: "ومذهب مالك وأهل المدينة في هذا الباب أشبه بالسُّنة والعدل مِنْ مذهب مَنْ خالفهم من أهل الكوفة وغيرهم."(١)

وأمّا "دفع الضرر"، فمناطه جليٌّ أيضاً؛ إذ الاستمرار في العقد المختلّ توازنه يفضي إلى ضياع مال المشتري بغير مقابل، وذلك مضرٌّ به، فوجب رفع هذا الضرر عنه، وإذا قيل: فوضع الجائحة مضرٌّ بالبائع أيضاً، فالجواب: حيث إنّ الثّمرة هلكت في يده عرفاً، لأنّ التخلية ليست قبضاً عرفاً، فهي مصيبةٌ أُصيبها، لا فعل للمشتري فيها، فلا يتحمّل المشتري ضرراً لا يد له فيه، بينما لو تأخّر المشتري عن الجذّ حتى فات وقت الجذاذ، وهلكت الثمرة في تلك الفترة؛ أي: بعد انصرام وقت الجذاذ، فإنّه يتحمّل التلف، ولا يطالب البائع بوضع الجائحة.

وهكذا يظهر بجلاء أنّ الإجراء على الظاهر في هذه المسألة أوفق لكلّيات الباب من التأويل، ولهذا قال ابن عبد البرّ في تأويلات الحنفية: "وهذه التأويلات كلُّها خلاف الظّاهر، والظّاهر يوجب وضع الجوائح،"(٢) وقال ابن القيم: "وضع الجوائح لا يخالف شيئاً من الأصول الصّحيحة، بل هو مقتضى أصول الشريعة."(٣)

ب- تأويل الظاهر:

مثال: الحرث واستثمار الأرض:

عن أبي أمامة الباهلي قال-ورأى سكّة وشيئاً من آلة الحرث-: سمعت النبي ﷺ يقول: "لا يدخل هذا بيتَ قوم إلّا أدخله الله الذلّ."(٤)

---

(١) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٢٠، ص٣٤٢.

(٢) ابن عبد البرّ، **التمهيد**، مرجع سابق، ج٢، ص١٩٧.

(٣) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٥٧.

(٤) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: المزارعة، باب: ما يحذر من عواقب الاشتغال بآلة الزّرع أو مجاوزة الحدّ الذي أُمر به، حديث رقم ٢٣٢١، ج٣، ص١٠٣.

يفيد ظاهر الحديث أنّ النبي ﷺ كره آلة الحرث، بل ذمّها بما يُستفاد منه تحريم الحرث في الظاهر؛ إذ أخبر بأنّ الله يُذلّ أهل بيت ينشغلون بالحرث، وما يُذِلّ الله بسببه لا شكّ أنّه محرّم.

غير أنّ المعلوم من كلِّيات الشريعة القطعية: "التشجيع على إنتاج الثروة" بمختلف الطرائق المشروعة، والتي منها: استثمار الأرض واستغلالها بالمزارعة ونحوها، وغرض الشّريعة في ذلك تقوية شوكة الأمّة وجعلها مطمئنّة اقتصادياً، مرهوبة الجانب في ذلك، ولا جرم كان "حفظ المال" أحد الكلّيات الأربع الدانية، كما ذكرت في أوالي هذا الكتاب، والنصوص الدالة على هذا كثيرة جداً، وقد ذكرتُ طائفةً منها عند التمثيل لكلّية "إنتاج الثروة".

قال ابن عاشور: "ما يُظنّ بشريعة جاءت لحفظ نظام الأمّة وتقوية شوكتها وعزّتها إلاّ أن يكون لثروة الأمّة في نظرها المكان السامي من الاعتبار والاهتمام. وإذا استقرينا أدلّة الشريعة من القرآن والسنة الدالة على العناية بمال الأمّة وثروتها، والمشيرة إلى أنّ به قوام أعمالها وقضاء نوائبها، نجد في ذلك أدلّة تفيدنا كثرتها يقيناً بأنّ للمال في نظر الشّريعة حظّاً لا يُستهان به."(١)

وقال بعد أن ذكر أنّ إثراء الأمّة وإثراء أفرادها يحصل بطريقين: التملّك، والتكسّب: "وأصول التكسّب ثلاثة: الأرض، والعمل، ورأس المال، وللأرض المكانة الأولى في هذه الأصول الثلاثة."(٢)

ونعلم من كلّيات الشريعة القطعية أنّها تروم: "تحقيق الاستقرار في الأرض" بعمارتها واستجلاب مصالح الخلق فيها، توطئةً لـ "تحقيق العبودية وإقامة شرع الله"؛ إذ لا سبيل إلى ذلك إلاّ بتحقيق الاستقرار، كما قال ابن عبد السّلام: "واعلم أنّ مصالح الآخرة لا تتمّ إلاّ بمعظم مصالح الدّنيا، كالمآكل، والمشارب،

---

(١) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٤٥٠.

(٢) المرجع السابق، ص٤٦٢.

والمناكح، وكثير من المنافع،"[1] وقال الجويني: "مطلوب الشّرائع من الخلائق على تفنّن الملل والطرائق: الاستمساك بالدِّين والتقوى، والاعتصام بما يقرِّبهم إلى الله زلفى... ولكنّ الله تعالى فطر الجبلاّت على التشوّف والشّهوات، وناط بقاء المكلَّفين ببُلغة وسداد، فتعلّقت التكاليف من هذه الجملة بالمحافظة على تمهيد المطالب والمكاسب، وتمييز الحلال من الحرام، وتهذيب مسالك الأحكام على فرق الأنام، فجرَتْ الدّنيا من الدِّين مجرى القوام، والنظام من الذّرائع إلى تحصيل مقاصد الشّرائع."[2]

ولا شكّ في أنّ إنتاج الثروة التي يُعدّ استغلال الأرض أحد أهمّ طرائقها هو أحد أهمّ أسباب الاستقرار في الأرض، فإذا كان هكذا، فالحديث المذكور يصادم ظاهرُه كلَّ هذه الكلّيات القطعية، فتعيَّن صرفُه عن هذا الظاهر بوجه من التأويل المشروع، حيث إنّه محتملٌ للتأويل.

وتأويله أن يقال: ذمّ الانشغال بالحرث منصرفٌ إلى اللهو بذلك عن الواجبات الأساسية، وعن المقاصد الشّرعية التي من أجلها أُذن في تنمية المال وتربيته، ألا وهي: حفظ نظام الأمّة، وتحقيق معاني العبودية بشتى أشكالها وصورها.

وقد ذكرت في "المقاصد العالية" أنّ الشارع يفرِّق بين المصالح الشرعية والحظوظ الدنيوية، ووجه ذلك:

أنّ المصلحة معيارها: حفظ ما به استمرار التكليف، وتحقيق العبودية. أمّا الحظّ فمعياره: نيل اللذّة التي جُبل عليها الإنسان.

وأنّ الحظوظ مباحةٌ لاعتبارين:

الاعتبار الأوّل: المعاونة على تكميل المصالح الحاجية والتحسينية، ومن ثمّ الضرورية؛ إذ لا شكّ في أنّ نيل الحظوظ بارتفاع المشقة "في الحاجي"، وبالتوسع في اللذائذ "في التحسيني" يساعد على تحصيلهما، وبهذا تكون

---

(١) ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج٢، ص٧٧.

(٢) الجويني، **غياث الأمم**، مرجع سابق، ص١٨٠ - ١٨١.

الحظوظ تابعة وخادمة للحاجي والتحسيني، وبما أنهما تابعين للضروري، فهي تابعة له.

الاعتبار الثاني: قدرٌ من مجرّد حصول اللذة، بغير نظر إلى اعتبار التكميل، لأنّا نجد الحظوظ باقية على الإباحة والمشروعية حتّى والمصالح الضرورية والحاجية والتحسينية متحقّقة على أكمل وجوهها، خاصّة إذا استدعينا مسألة النية: نية الاستقواء على العبودية، وأنّها غير لازمة، بل مندوب إليها، فعلام تبقى الحظوظ معتبرة حالئذ إن لم يكن إلاّ للذّة؟ وهذا يبرز مِنَّة الباري عز وجل وتفضّله أكثر وأكثر.

فالحظوظ بالاعتبار الأوّل خادمةٌ للمصالح، خاصّة مع استحضار النية، أمّا بالاعتبار الثاني فهي منفكّة عن المصالح، خاصّة مع عدم استحضار النية، وإذا أمكن انفكاك الحظوظ عن المصالح، أمكن أن يطلب الإنسان المصلحة ولا يطلب الحظّ، وأمكن أن يطلب الحظّ ولا يطلب المصلحة.

وبهذا التفريق بين المصالح الشرعية والحظوظ الدنيوية تنجلي غُمّة هذا الحديث، ومعه أحاديث أخرى متعددة،[1] هي:

---

(١) كقوله ﷺ: "فوالله ما الفقر أخشى عليكم، ولكن أخشى عليكم أن تُبسط عليكم الدّنيا كما بُسطت على من كان قبلكم، فتنافسوها كما تنافسوها، وتلهيكم كما ألهتهم". انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الرقاق، باب: ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس فيها، حديث رقم ٦٤٢٥، ج٨، ص٩٠.

وقوله: "من جعل الهموم همّاً واحداً: -هَمَّ المعاد-، كفاه الله سائر همومه، ومن تشعّبت به الهموم من أحوال الدنيا، لم يُبال الله في أيّ أوديتها هلك". انظر:
- ابن ماجة، **سنن ابن ماجه**، مرجع سابق، افتتاح الكتاب، باب: الانتفاع بالعلم والعمل به، حديث رقم ٢٥٧، ج١، ص٩٥. قال الألباني: "حسن." انظر:
- الألباني، **صحيح الجامع الصغير وزيادته**، مرجع سابق، حديث رقم ٦١٨٩، ج٢، ص١٠٦٥.

وقوله: "من كانت الآخرة همّه جعل الله غناه في قلبه، وجمع له شمله، وأتته الدّنيا وهي راغمة، ومن كانت الدّنيا همّه جعل الله فقره بين عينيه، وفرَّق عليه شمله، ولم يأته من الدّنيا إلاّ ما قُدر له." انظر:
- الترمذي، **سنن الترمذي**، مرجع سابق، كتاب: صفة القيامة والرقائق والورع، حديث رقم =

كيف تستحسن الشّريعة بل تستوجب حفظ المصالح التي من أبرزها "المال والثروة"، وتبيح قدرا كبيراً من الحظوظ التي هي اللذائذ والشهوات، لكنّها في الوقت ذاته تذمّ الدنيا، وتحثّ على التزهّد فيها؟

وجلاؤها أن يقال: إنّ الإنسان إذا كان همّه وديدنه طلب الحظوظ بالاعتبار الثاني، من غير التفات إلى الاعتبار الأوّل مطلقاً، أو مع التفات إليه لكن بقدر مغلوب لا غالب، بحيث يكون حظّه متبوعاً، والمصلحة تابعة، فهذا هو المقبوح من التشاغل بالحظوظ المعبّر عنها بـ"الدنيا" في النصوص الشرعية.

وأمّا إذا كان اشتغاله بنيل الحظوظ مصروفاً كلّه أو جلّه إلى الاعتبار الأوّل، بحيث يكون الحظّ تابعاً للمصلحة، لا متبوعاً، فهذا هو الزّهد الذي رغبّت فيه

= ٢٤٦٥، ج٤، ص٦٤٢. قال الألباني: "صحيح." انظر:

- الألباني، **صحيح الجامع الصغير وزيادته**، مرجع سابق، حديث رقم ٦٥١٠، ج٢، ص١١١٠.

وقوله: "ألا تسمعون، ألا تسمعون، إنّ البذاذة من الإيمان، إنّ البذاذة من الإيمان." انظر:

- أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: الترجّل، حديث رقم ٤١٦١، ج٤، ص٧٥. قال الألباني: "صحيح." انظر:
- الألباني، **صحيح الجامع الصغير وزيادته**، مرجع سابق، حديث رقم ٢٨٧٩، ج١، ص٥٥٧.

وقوله: "ما ملأ آدمي وعاءً شرّاً من بطن، بحسب ابن آدم أكلات يقمن صُلبه، فإن كان لا محالة، فثلث لطعامه، وثلث لشرابه، وثلث لنفَسه." انظر:

- الترمذي، **سنن الترمذي**، مرجع سابق، كتاب: الزهد، باب: ما جاء في كراهية كثرة الأكل، حديث رقم ٢٣٨٠، ج٤، ص٥٩٠. قال الألباني: "صحيح." انظر:
- الألباني، **صحيح الجامع الصغير وزيادته**، مرجع سابق، حديث رقم ٥٦٧٤، ج٢، ص٩٩٠.

وعن عائشة رضي الله عنها قالت: "إن كنّا لننظر إلى الهلال ثلاثة أهلّة في شهرين، وما أُوقدت في أبيات رسول الله ﷺ نار، فقلتُ -القائل عروة-: ما كان يُعيشكم؟ قالت: الأسودان: التمر والماء." انظر:

- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الرقاق، باب: كيف كان عيش النبي ﷺ وأصحابه...، حديث رقم ٦٤٥٩، ج٨، ص٩٧.

وقالت: "ما شبع آل محمّد ﷺ منذ قدِم المدينة من طعام بُرٍّ ثلاث ليال تِباعاً حتّى قُبض." انظر:

- المرجع السابق، كتاب: الرقاق، باب: كيف كان عيش النبي ﷺ وأصحابه وتخلّيهم من الدنيا، حديث رقم ٦٤٥٤، ج٨، ص٩٧.

وغيرها من الأحاديث التي تصبّ في سياق ذمّ الدنيا.

الشريعة، وحثّت عليه في النصوص التي ذكرت، ولا ضرر على العامل فيما ناله من حظّ ما دام تابعاً لغرض الشّرع.[1]

ومن هنا قرّر العلماء أنّ نيل الحظوظ لا ينافي الزّهد، وأنّ العجز عنها لا يوافقه بالضرورة، لأنّ حقيقة الزّهد كما يقول القرافي: "ليس عدم المال، بل عدم احتفال القلب بالدّنيا والأموال إن كانت في ملكه، فقد يكون الزّاهد من أغنى الناس وهو زاهد، لأنّه غير محتفل بما في يده، وبذله في طاعة الله تعالى أيسر عليه من بذل الفلس على غيره، وقد يكون الشّديد الفقر غير زاهد، بل في غاية الحرص لأجل ما اشتمل عليه قلبه من الرغبة في الدنيا،"[2] وقال الشاطبي: "الزّهد ليس عدم ذات اليد، بل هو حالٌ للقلب."[3]

وهكذا يكون ذمّ الاشتغال بالحرث، ولحوق الذلّ بسببه، مصروفاً إلى تقديم مجرّد الالتذاذ بما يجنيه الإنسان من نعمة جرّاء ذلك على المقاصد التي شُرع الحرثُ لأجلها، وهي: إنتاج الثروة للأمة حفظاً لكيانها وتقوية لاقتصادها، وتوطئةً لتحقيق العبودية لله بمختلف صورها وأشكالها.

وهذا التقديم له مظاهر يُعرف بها، مثل: ترك الواجبات الوقتية كالصلاة، والجهاد، وترك الإنفاق سواءً الواجب أو المندوب، فيُعرف ذلك الإنسان بالضنّ والأثرة، والاستكثار من المال بغير تقيّد بالأحكام الشرعية، وهلمّ جرّا. ويشهد لهذا التأويل قوله ﷺ: "إذا تبايعتم بالعينة، وأخذتم أذناب البقر، ورضيتم بالزَّرع، وتركتم الجهاد، سلَّط الله عليكم ذُلّاً لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم."[4]

---

(١) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص١٧٤.

(٢) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٠٩.

(٣) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج١، ص٢٢٣.

(٤) أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: البيوع، باب: في النهي عن العينة، حديث رقم ٣٤٦٢، ج٣، ص٢٧٤. قال الألباني: "صحيح." انظر:
- الألباني، **صحيح الجامع الصغير وزيادته**، مرجع سابق، حديث رقم ٤٢٣، ج١، ص١٣٦.

٥- أثر الكليات التشريعية في بعض الدلالات الأخرى:

أ- في دلالة الفحوى:

مثال: مسمّى الخمر:

قال الله عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠].

الآية نصٌّ في تحريم شرب الخمر، وليس بين المسلمين خلاف على ذلك، لكن اختلف الفقهاء في مسمّى الخمر، فقال الجمهور: هي كلّ ما أسكر كثيره مهما كانت المادّة التي اختمر منها،[١] وقال الحنفية والكوفيون سوى محمّد: هي شراب العنب خاصّة، أمّا غيرها من الأنبذة والأشربة فإنّما يحرم القدر المسكر منها، ولا يحرم قليلها.[٢]

وتمسّك الجمهور بأدلّة كثيرة، منها: دلالة الفحوى[٣] في لفظ "الخمر"، فهي لغةً: كلّ ما خامر العقل؛ أي: خالطه وستره وغطّاه، بمعنى: أذهبه.[٤]

فلفظ الخمر يحمل في نفسه علّة الحُرمة، وهي مخامرة العقل؛ أي: إسكاره.[٥]

قال ابن عاشور: "قال الجمهور: كلّ شراب أسكر كثيره فقليله حرام، وحكمه كحكم الخمر في كلّ شيء، أخذاً بمسمّى الخمر عندهم..."[٦]

---

(١) ابن رشد، **بداية المجتهد**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٣.

(٢) ابن نجيم، **البحر الرائق**، مرجع سابق، ج٨، ص٢٤٧.

(٣) فحوى الخطاب، أو مفهوم الموافقة، أو دلالة الدلالة -كما يسمِّيها الحنفية- هي: "دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق للمسكوت عنه، وموافقته له نفياً وإثباتاً، لاشتراكهما في معنى يُدرك بمجرّد اللغة، دون حاجة إلى بحث واجتهاد". انظر:
- الصالح، **تفسير النصوص**، مرجع سابق، ج١، ص٦٠٨.

(٤) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، مادة "خمر"، ج٤، ص٢٥٤.

(٥) ابن رشد، **بداية المجتهد**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٤.

(٦) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٢٤.

فكلّ شراب يفضي إلى السُّكْر، فقليله وكثيره في الحرمة سواء لقوله ﷺ: "ما أسكر كثيره فقليله حرام."(١)

ولا شكّ في أنّه الرّاجح، والأدلّة عليه كثيرة وصريحة. لكن لو فرضنا الخلوّ إلاّ ممّا ذكرته من دلالة الفحوى في لفظ الخمر على علّة التحريم، لكانت كلّيةُ الشّريعة في "حفظ العقل"، وحسم ذرائع فساده وإفساده داعمةً لهذا التفسير، مؤيِّدةً له مطلق التأييد؛ إذ إنّ شرب اليسير محرِّكٌ وباعثٌ على شرب الكثير، والخمر أمّ الخبائث، وقد شدّد الشّرع في تحريمها، ومعلومٌ "من عادة الشّرع أنّه إذا نهى عن شيء وشدّد فيه منع ما حواليه، وما دار به، ورتع حول حماه."(٢)

قال الغزالي: "تحريم اليسير لكونه داعياً إلى الكثير، ومحرِّكاً لعطش الشّرب، وباعثاً على الترقّي إلى الحالة المطلوبة للنفوس من الطّرب والهِزّة، وتعديتنا ذلك إلى القليل من سائر المسكرات، فأصل المعنى فيه جليّ... لا سبيل إلى إنكار مناسبته."(٣)

وقال ابن تيمية: "فإنّ المفسدة التي لأجلها حرّم الله ﷻ الخمر هي أنّها تصدّ عن ذكر الله وعن الصّلاة، وتوقع العداوة والبغضاء، وهذا أمرٌ تشترك فيه جميع المسكرات، لا فرق في ذلك بين مسكر ومسكر، والله ﷻ حرّم القليل لأنّه يدعو إلى الكثير، وهذا موجودٌ في جميع المسكرات."(٤)

---

(١) أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: الأشربة، باب: النهي عن المسكر، حديث رقم ٣٦٨١، ج٣، ص٣٢٧. قال الألباني: "صحيح." انظر:
- الألباني، **صحيح الجامع الصغير وزيادته**، مرجع سابق، حديث رقم: ٥٥٣٠، ج٢، ص٩٧٠.

(٢) الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج١، ص١٠٤.

(٣) الغزالي، **شفاء الغليل**، مرجع سابق، ص١٦٥.

(٤) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٣٤، ص١٩١ - ١٩٢.

ب- في دلالة الاقتضاء:

مثال: إخراج القيمة في الزكاة:

أي: من وجب عليه شاةٌ -مثلاً- في غنمه، أو ناقةٌ في إبله، أوقنطارٌ في قمحه أو ثمره، وكذا زكاة الفطر، هل يجوز له إخراج قيمة الواجب من ذلك عوض عينه؟

قال الظّاهرية والشّافعية: لا يجوز مطلقاً، ولا يجزئ إلاّ ما وجب من تلك الأعيان.(١)

وقال الحنابلة في بعض الرِّوايات: لا يجوز مطلقاً، وفي بعضها: يجوز في غير صدقة الفطر.(٢)

وقال المالكية في بعض الروايات: لا يجوز، وفي بعضها: يجوز مع الكراهة.(٣)

وقال الحنفية: يجوز مطلقاً.(٤)

وللمسألة مدارك عدّة، يهمّنا ههنا: استدلال الحنفية بدلالة الاقتضاء في قوله ﷺ: "في كلّ أربعين شاة شاة،"(٥) قالوا: المقتضى: في كلّ أربعين شاة قدرُ شاة،

---

(١) ابن حزم، **المحلّى**، مرجع سابق، ج٤، ص١٢٦. انظر أيضاً:
- النووي، **المجموع**، مرجع سابق، ج٥، ص٤٢٨ - ٤٢٩.

(٢) ابن قدامة، **المغني**، مرجع سابق، ج٣، ص٨٧.

(٣) الدردير، أبو البركات أحمد بن محمد. **الشرح الكبير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك** "له"، مع حاشية الدسوقي عليه، بيروت: دار الفكر، (د. ت.)، ج١، ص٥٠٢. وانظر أيضاً:
- وابن رشد، أبو الوليد محمّد بن أحمد. **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة**، تحقيق: محمّد حجّي وآخرين، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨م، ج٢، ص٥١٢.

(٤) المرغيناني، **الهداية**، مرجع سابق، ج١، ص١٠٠.

(٥) أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: الزكاة، باب: في زكاة السائمة، حديث رقم ١٥٦٨، ج٢، ص٩٨. قال الألباني: "صحيح." انظر:
- لألباني، **صحيح أبي داود**، مرجع سابق، حديث رقم ١٤٠٠، ج٥، ص٢٨٨.

أو قيمة شاة، قال الزيلعي: "والتقييد بالشاة ونحوها لبيان القدر، لا للتعيين."[1]

والباحث يرجِّح هذا الاقتضاء، لأنّ قول الحنفية أوفق للكلّية الأهمّ في باب الزّكاة، وللمقصد الأصلي الذي هو: "سدّ خلّة الفقير"، وذلك يتأدّى بالقيمة كما بالأعيان المنصوص عليها، بل لعلّ تأدّيه بالقيمة أظهر، خصوصاً في عصرنا.

وبهذا علّل الحنفية حيث قال البابرتي: "وجه القربة في الزّكاة: سدّ خلّة المحتاج، وهي مع كثرتها واختلافها لا تنسدّ بعين الشّاة، فكان إذناً بالاستبدال على ما عُرف في الأصول."[2]

وبهذا علّل معاذ ﷺ -وهو أعلم الصّحابة بالحلال والحرام-؛ إذ أخذ من أهل اليمن العروض عوض الشعير والذرة قائلاً: "ائتوني بعرض ثياب خميص أو لبيس في الصّدقة مكان الشّعير والذّرة، أهون عليكم، وخيرٌ لأصحاب النبي ﷺ بالمدينة،"[3] وإذْ يروي البخاري هذا الحديث مترجِماً له بقوله: "باب العَرَض في الزّكاة"، يكون قد وافق الحنفية على مذهبهم، كما نقل ابن حجر عن ابن رشيد أنّه قال: "وافق البخاري في هذه المسألة الحنفية مع كثرة مخالفته لهم، لكن قاده إلى ذلك الدليل،"[4] وقال ابن حجر: "إيراده له في معرض الاحتجاج به يقتضي قوّته عنده، وكأنّه عضده عنده الأحاديث التي ذكرها في الباب."[5]

ويكاد ابن تيمية يتفق مع هذا الرأي؛ إذ يقول: "وأمّا إخراج القيمة للحاجة أو المصلحة أو العدل، فلا بأس به."[6]

---

(١) الزيلعي، **تبيين الحقائق**، مرجع سابق، ج١، ص٢٧٢.

(٢) البابرتي، **العناية**، مرجع سابق، ج٢، ص١٩٢ - ١٩٣.

(٣) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الزكاة، باب: العَرَض في الزّكاة، معلَّقاً عقب ترجمة الباب، ج٢، ص١١٦.

(٤) ابن حجر، **فتح الباري**، مرجع سابق، ج٣، ص٣١٢.

(٥) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٦) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٢٥، ص٨٢ - ٨٣.

ورجّحه من المعاصرين كثيرون، قال الدريني: "ولا شكّ أنّ مذهب الحنفية هو الرّاجح."[١]

ت- في المشترك:

مثال: التصوير الفتوغرافي:

إذا قلنا: إنّ اللّغة "اصطلاحية"، و"متطوِّرة"، فاصطلاح العرب اليوم على إطلاق لفظ "التصوير" على عَكْس صورة الإنسان أو غيره من الأشياء، وحبس ظلِّها مصغَّرةَ الجِرْم على ورقة، أو إظهارها متحرِّكةً حيث يُحبس ظلُّها في كلِّ لحظة، ويتمّ إظهار صورة كلّ لحظة ثمّ التي تليها ثمّ التي تليها بسرعة تساوي سرعة حركة الشيء المصوَّر في الحقيقة، وذلك على شاشة التلفزيون ونحوه، أقول: اصطلاحهم على تسمية هذا الفعل "تصويراً" يصيِّر هذا المصطلح من المشترك اللفظي بين الحقيقة اللغوية والحقيقة الشرعية والحقيقة العرفية الحادثة.

وقد ثبت نهي النبي ﷺ عن التصوير، وتوعّد المصوِّرين بأشدّ العذاب يوم القيامة، وذلك في أحاديث كثيرة، منها قوله ﷺ: "إنّ أشدّ النّاس عذاباً عند الله يوم القيامة المصوِّرون،"[٢] وقوله: "إنّ الذين يصنعون هذه الصّور يعذَّبون يوم القيامة، يقال لهم: أحيوا ما خلقتم،"[٣] وقوله: "من صوَّر صورةً في الدّنيا كُلِّف يوم القيامة أن ينفخ فيها الرّوح، وليس بنافخ،"[٤] وعن عون بن أبي جحيفة عن أبيه

(١) الدريني، **المناهج الأصولية**، مرجع سابق، ص١٧٤. وانظر:
- الغرياني، الصّادق بن عبد الرحمن، **مدوّنة الفقه المالكي وأدلّته**، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٨م، ج٢، ص٥٥.
- القرضاوي، **فقه الزكاة**، مرجع سابق، ج٢، ص٨٠٥.

(٢) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: اللِّباس، باب: عذاب المصوِّرين يوم القيامة، حديث رقم ٥٩٥٠، ج٧، ص١٦٧.

(٣) المرجع السابق، كتاب: اللِّباس، باب: عذاب المصوِّرين يوم القيامة، حديث رقم ٥٩٥١، ج٧، ص١٦٧.

(٤) المرجع السابق، كتاب: اللِّباس، باب: من صوَّر صورةً كُلِّف يوم القيامة أن ينفخ فيها الرّوح وليس بنافخ، حديث رقم ٥٩٦٣، ج٧، ص١٦٩.

أنّه اشترى غلاماً حجّاماً، فقال: "إنّ النّبي ﷺ نهى عن ثمن الدّم، وثمن الكلب، وكسب البغي، ولعن آكل الرّبا وموكله، والواشمة والمستوشمة، والمصوِّر،"(١) وغيرها من الأحاديث.

ومن هنا يعرض الإشكال في هذه المسألة، وهو: هل هذا "التصوير" المتعارف عليه اليوم، والموصوف بـ"الفتوغرافي" مشمولٌ بهذا النهي والتوعّد باعتباره "مشتركاً لفظياً" أم غير مشمول؟

قال بعض العلماء: إنّه مشمول، فهو محرّم، وصاحبه ملعون، ويلحقه الوعيد المذكور،(٢) ولمّا تفاقم أمر هذا التصوير، استثنوا من الحُرمة مواضع الحاجة، ثمّ تفاقم أكثر بظهور القنوات الفضائية، وثبوت تأثيرها العظيم على النّاس خيراً وشرّاً، فاستثنوا من الحُرمة ما كان من باب الدعوة إلى الله، فتحصَّل أنّ الدعوة بوسيلة محرَّمة فاعلها ملعونٌ في الأصل، جائز، هكذا منطقهم.

والمتفقِّه باللغة مفسَّرةً بمعانيها، وبالجزئيات محكومةً بكلّياتها يرى بعين البصيرة ما يلي:(٣)

اقترن النهي عن التصوير في أحاديث متعددة بمعناه وعلّته، وهي: مضاهاة خلق الله، كما في قوله ﷺ: "ومن أظلم ممّن ذهب يخلق كخلقي، فليخلقوا حبّة، وليخلقوا ذرّة،"(٤) وقوله: "أشدّ النّاس عذاباً يوم القيامة الذين يضاهون

---

(١) المرجع السابق، كتاب: اللِّباس، باب: مَن لعَنَ المصوِّرَ، حديث رقم **٥٩٦٢**، ج٧، ص١٦٩.

(٢) الفوزان، صالح بن فوزان بن عبد الله. **الإعلام بنقد كتاب الحلال والحرام** "للقرضاوي"، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٣٩٦هـ، ص٢٦ - ٣٤.

(٣) انظر مناقشة هذه المسألة في:

- القرضاوي، يوسف. **الحلال والحرام في الإسلام**، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٧م، ص٩٠-١٠٦.

(٤) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: اللِّباس، باب: نقض الصُّور، حديث رقم **٥٩٥٣**، ج٧، ص١٦٧.

بخلق الله،"[1] ولهذا يؤمرون يوم القيامة بنفخ الرّوح فيها إن كانوا يقدرون، إثباتا لعجزهم، وإبطالاً لمضاهاتهم.

وهذه العلّة منتجةٌ لعلّة أخرى هي: تعظيم غير الله، حيث يتربّى في نفس المصوِّر والنّاظر للصّورة نوع استعظام لها، خاصّةً إذا كانت على هيئة ذوات الأرواح، وخاصّةً إذا جسّدها المصوِّر بأبعادها الثلاثة: الطول والعرض والارتفاع، وهو "النّحت"، وكذلك إذا رسمها ببعديها الطولي والعرضي، وهو "الرّسم"، وبأعضائها التي تعيش بها، وخاصَّةً إذا كُبِّرت وعُلِّقت ووُضعت موضع التبجيل، سواءً أنشأها المصوِّر من خياله، أم حاكى بإنشائها مخلوقاً حقيقياً، وإذا لم يقصد المصوِّر بفعله مضاهاة خلق الله، وتعظيم غير الله، فإنّ الصورة مظنّة لذلك على كلّ حال، فيناط الحكم بالمظنة، ليس فقط بالمئنَّة.

والكلّية التي تندرج هذه العلّة تحتها هي: "إخلاص التوحيد لله، وسدّ ذرائع الشِّرك به"، نقل ابن حجر عن الخطابي أنّه قال: "إنّما عظمت عقوبة المصوِّر لأنّ الصّور كانت تُعبد من دون الله، ولأنّ النّظر إليها يفتن، وبعض النفوس إليها تميل."[2]

ويدلّ على اندراج النهي عن التصوير في هذه الكلّية: أنّ الصّور إذا كانت ذات جِرْم صغير، كرقم في ثوب، وكلُعَب الأطفال، جازت، لقوله ﷺ: "إلاّ رقماً في ثوب،"[3] ولحديث عائشة -رضي الله عنها-: "كنتُ ألعب بالبنات [أي: بالدمى على هيئة بنات] عند النّبي ﷺ، وكان لي صواحب يلعبن معي، فكان رسول الله ﷺ إذا دخل يتقمّعن منه، فيُسَرِّبُهنّ إليّ فيلعبن معي."[4]

---

(١) المرجع السابق، كتاب: اللِّباس، باب: ما وُطِئ من التصاوير، حديث رقم ٥٩٥٤، ج٧، ص١٦٨.

(٢) ابن حجر، **فتح الباري**، مرجع سابق، ج١٠، ص٣٨٤.

(٣) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: اللِّباس، باب: من كره القعود على الصّورة، حديث رقم ٥٩٥٨، ج٧، ص١٦٨.

(٤) المرجع السابق، كتاب: الأدب، باب: الانبساط إلى الناس، حديث رقم ٦١٣٠، ج٨، ص٣١.

وتجوز أيضاً إذا لم تكن على هيئة ذوات الرّوح، لحديث ابن عباس: أتاه رجلٌ، فقال: "يا أبا عباس، إنّي إنسانٌ إنّما معيشتي من صنعة يدي، وإنّي أصنع هذه التصاوير، فقال ابن عبّاس: لا أحدِّثك إلاّ ما سمعت رسول الله ﷺ يقول، سمعته يقول: "من صوّر صورة فإنّ الله معذِّبه حتّى ينفخ فيها الرّوح، وليس بنافخ فيها أبداً"، فربا الرّجل ربوة شديدة، واصفرّ وجهه، فقال: ويحك، إن أبيت إلاّ أن تصنع فعليك بهذا الشّجر، كلّ شيء ليس فيه روح."[(١)]

وتجوز إذا كانت على هيئة ذوات الرّوح، لكن قُطع منها ما لا تعيش بدونه لو كانت حقيقة، كالرّأس، أو نصف الجسد، أو وُضعت موضع الامتهان، كالرّسوم على البُسُط التي تُداس بالأقدام، لما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أنّ جبريل عليه السلام جاء فسلَّم على النّبي ﷺ، فعرف صوته، فقال: "ادخل"، فقال: "إنّ في البيت ستراً في الحائط فيه تماثيل، فاقطعوا رؤوسها، واجعلوها بساطاً أو وسائد، فأوطئوه، فإنّا لا ندخل بيتاً فيه تماثيل."[(٢)]

ولا يخفى على القارئ أنّ هذه الأنواع من التصاوير جازت لانحسام العلّة التي حُرِّمت لأجلها، وهي: المضاهاة والتعظيم، فلا تفضي إلى الشِّرك بالله الذي هو كلّيُّ المسألة، وليُعد القارئ النظر في الأنواع الجائزة ليرى هذا بوضوح.

وقد ثبت أنّ التحريم ليس مطلقاً، بل يدور مع هذه الكلّية من خلال العلّة المنصوبة علامةً عليها، يدور مع مئِنّتها أو مظِنّتها، فإذا انتفتا معاً انتفى الحكم.

إذا تقرّر هذا، فالتصوير الفتوغرافي تنتفي فيه علّة المضاهاة؛ إذ الصّورة فيه نسخةٌ عن الحقيقة، ذرّةً بذرّة، تماماً كالصّورة التي تظهر في المرآة، أو في الماء الصّافي، وهذه لا يستطيع المصوِّر أن يضاهي بها ولو قصد وأراد، لأنّه لا يد له

(١) المرجع السابق، كتاب: البيوع، باب: بيع التصاوير التي ليس فيها روح وما يُكره من ذلك، حديث رقم ٢٢٢٥، ج٣، ص٨٢.

(٢) الشيباني، **المسند**، مرجع سابق، حديث رقم ٨٠٧٩، ج١٣، ص٤٤٤. قال شعيب الأرنؤوط: "إسناده صحيح، رجاله ثقاتٌ رجال الشيخين." انظر:
- المرجع نفسه، الموضع نفسه.

فيها إلاّ عكسها وحبس ظلّها، فليس هو من أبدعها، ولا من شكَّلها، ولا حتى حاكاها برسم يده.

قال الشيخ بخيت المطيعي (توفي ١٩٣٥م): "أخذ الصّورة بالفوتوغرافيا الذي هو عبارة عن حبس الظل بالوسائط المعلومة لأرباب هذه الصِّناعة، ليس من التصوير المنهي عنه في شيء، لأنّ التصوير المنهي عنه هو إيجاد صورة، وصنع صورة لم تكن موجودة، ولا مصنوعة من قبل، يضاهي بها حيواناً خلقه الله تعالى، وليس هذا المعنى موجوداً في أخذ الصورة بتلك الآلة."[١]

أمّا علّة التعظيم فقد تكون بعض الصّور الفتوغرافية مظنّةً لها، كصور الشخصيات الشهيرة والملوك والزّعماء التي تُكبَّر، وتُعلَّق، وتوضع موضع التبجيل، فالرّاجح -في نظري- تحريمها، أمّا غيرها ممّا تنتفي فيه هذه المظنّة مطلقاً، كالصُّور العادية التي تُتخّذ في الأفراح والمناسبات وفي الأماكن السياحية لمجرّد الذِّكرى، فالرّاجح -الذي لا أشكّ فيه- جوازها، لأنّها بانتفاء علّة المضاهاة وعلّة التعظيم انتفاءً تامّاً مظِنّةً ومئِنّةً، لا يبقى وجهٌ لإدراجها في كلّي المسألة الذي هو: "سدُّ ذريعة الإشراك بالله"، وإذا كان كذلك، اجتذبها كليٌّ آخر، وطالبها بحكمه، واشتمل عليها بالقوة؛ إذ لا تبقى الجزئية شاذّةً نادّةً كما عُلم، وإذا حقّقنا النظر رأينا كليّ "الإباحة" يطلبها، فلنُسْلمها إليه.

وما يقال في الصّورة المحبوسة في لحظة واحدة يقال في الصّور المحبوسة في كلّ لحظة، والتي يتمّ إظهارها واحدة تلو الأخرى بسرعة، فيظهر الشيء متحرِّكاً كما في الطبيعة، وهو "الفيلم"؛ إذ المبدأ واحد، والمناط واحد، وهذا بغضّ النّظر عن مضمون الصورة وموضوعها، فقد تكون حراماً بسبب المضمون كصور النّساء المتكشِّفات ونحوها، أمّا التصوير الفتوغرافي من حيث هو فهذا هو حكمه الذي أعتقده حقّاً.

---

(١) المطيعي، محمّد بخيت. **الجواب الشافي في إباحة التصوير الفوتوغرافي**، القاهرة: المطبعة الخيرية، (د. ت.)، ص٢٣.

ث- في المجمل:

مثال: وقت رمي الجمرات:

لم يرم رسول الله ﷺ الجمرات إلاّ بعد الزّوال وقبل الغروب، وقال: "لتأخذوا عني مناسككم."[1]

وفعله ﷺ هذا مجملٌ في اشتراط هذا التوقيت في الرّمي، هل ذلك واجب أم مندوب، فمن المعلوم أنّ مناسك الحجّ تختلف أحكامها ركنيةً ووجوباً وسنيةً وندباً وإباحةً وما إلى ذلك، فقد رَمَل ﷺ في الأشواط الثلاثة الأولى من طواف القدوم، فاختُلف هل ذلك سنة أم فضيلة؟[2] وسعى بين الصفا والمروة فاختُلف هل ذلك واجب أم سنّة؟[3] ولم يُفِض من عرفة حتى غربت الشمس، فاختُلف هل الوقوف جزءاً من الليل ركنٌ أم مندوب،[4] ودفع من مزدلفة بعد الصّبح، فاختُلف فيمن دفع قبل الصّبح،[5] وهكذا في كثير من المناسك، وكلّها قال فيها ﷺ: "لتأخذوا عنّي مناسككم"، وما كان الفقهاء ليختلفوا لولا أنّ دلالة الفعل النبوي من قبيل المجمل الذي يُجتهد في بيانه.[6]

فعلى غرار هذا، اختلفوا في الوقت الذي يجزئ فيه الرمي:

فقال الجمهور: وقته بعد الزّوال إلى الغروب حصراً، فلا يجزئ قبل الزوال،

---

(١) مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: الحجّ، باب: استحباب رمي جمرة العقبة يوم النّحر راكباً...، حديث رقم ١٢٩٧، ج٢، ص٩٤٣.

(٢) ابن رشد، **بداية المجتهد**، مرجع سابق، ج٢، ص١٠٦.

(٣) المرجع السابق، ج٢، ص١١٠.

(٤) المرجع السابق، ج٢، ص١١٤.

(٥) ابن رشد، **بداية المجتهد**، مرجع سابق، ج٢، ص١١٥.

(٦) الأشقر، محمّد بن سليمان. **أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام الشرعية**، عمّان: دار النفائس، ٢٠٠٤م، ج١، ص٢٨٤ - ٣٠١.

ولا يجزئ بعد الغروب.[1]

ونُقل عن ابن عباس أنّه يجزئ قبل الزوال في اليوم الأخير،[2] وقال طاووس وعطاء في إحدى الروايتين عنه: يجوز الرمي قبل الزوال مطلقاً،[3] وهو رواية غير مشهورة عن أبي حنيفة،[4] وإليه ذهب ابن الجوزي من الحنابلة،[5] وقال عبد الله بن عمر: يجزئ بعد الغروب،[6] وهو مذهب الحنفية، وأحد القولين عند الشافعية في غير اليوم الثالث.[7]

والذي أراه راجحاً أنّ رمي النبي ﷺ في هذا التوقيت ليس من باب الوجوب، ولكن من باب الأفضلية، ويشهد لهذا أنّه ﷺ رفع الغضاضة والحرج عمّن رمى بعدما أمسى في يوم النحر، كما يروي البخاري عن ابن عباس قال: كان النّبي ﷺ يُسأل يوم النّحر بمنى، فيقول: "لا حرج"، فسأله رجلٌ فقال: حلقت قبل أن أذبح؟ قال: "اذبح ولا حرج"، وقال: رميتُ بعد ما أمسيت؟ فقال: "لا حرج،"[8] والمساء يمتدّ إلى اشتداد الظلام، فيحتمل أن يكون رمى بعد الغروب، والنبي ﷺ

(١) السرخسي، **المبسوط**، مرجع سابق، ج٤، ص٦٤. وانظر أيضاً:
- الدردير، **الشرح الصغير**، مرجع سابق، ج٢، ص٦٥ - ٦٦.
- الشربيني، **مغني المحتاج**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٧٦.
- المرداوي، علاء الدِّين أبو الحسن علي بن سليمان. **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.)، ج٤، ص٤٥.

(٢) الكاساني، **بدائع الصنائع**، مرجع سابق، ج٢، ص١٣٨.

(٣) ابن حجر، **فتح الباري**، مرجع سابق، ج٣، ص٥٨٠.

(٤) الكاساني، **بدائع الصنائع**، مرجع سابق، ج٢، ص١٣٧ - ١٣٨.

(٥) المرداوي، **الإنصاف**، مرجع سابق، ج٤، ص٤٥.

(٦) مالك، **الموطأ**، مرجع سابق، كتاب: الحجّ، باب: الرّخصة في رمي الجمار، حديث رقم ٩٢١، ج١، ص٤٠٩.

(٧) السرخسي، **المبسوط**، مرجع سابق، ج٤، ص٦٤. وانظر أيضاً:
- الشربيني، **مغني المحتاج**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٧٦.

(٨) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الحجّ، باب: إذا رمى بعدما أمسى...، حديث رقم ١٧٣٥، ج٢، ص١٧٥.

لم يستفصله عن ذلك، كما أذن النبي ﷺ للرُّعاة أن يؤخِّروا الرّمي أيام التشريق إلى اليوم الأخير منها، ورخَّص لهم في الرمي بالليل، ولم ير عبد الله بن عمر شيئاً على صفية بنت أبي عبيد وابنة أخ لها نفست بالمزدلفة، فتخلّفت هي وصفية حتى أتتا منى بعد أن غربت الشمس من يوم النحر، فرمتا بعد الغروب، كلّ ذلك يرويه مالك في الموطأ،[1] فدلّ على الجواز، ويقاس على ما بعد الغروب ما قبل الزوال، ويقاس على الرعاة والنفساء غيرهم من ذوي الأعذار، كما قال ابن قدامة: "وكلُّ ذي عذر من مرض أو خوف على نفسه أو ماله كالرّعاة في هذا، لأنّهم في معناهم."[2]

ويتأكّد ترجيح القول بتوسيع وقت الرمي قبل الزوال وبعد الغروب، فقد جدَّت في عصرنا الحاضر عوارضُ طارئة على واقع الحجّ، تتمثّل في توافد الحجيج على بيت الله بأعداد مليونية، ممّا يضفي على أداء المناسك زحمة عظيمة، وتدافعاً شديداً، تسبَّب في السنوات القليلة الماضية في حرج عظيم، وتضييق شديد، وإضرار كبير، وصل إلى حدّ إزهاق عشرات الأرواح كلّ سنة تقريباً، ومن أشدّ المواضع التي يحصل فيها ذلك الزِّحام رميُ الجمار.

وهذا الترجيح تسنده الكلّيات التشريعية القطعية، ومنها:

"حفظ النفوس من الزهوق":

لا يشكّ عارفٌ بأوضاع الشريعة في أنّ مصلحة حفظ النفوس من الزهوق أولى من حفظ جزئيٍّ من جزئيات الدِّين، والرّمي جزئيٌّ من جزئيات الحجّ، والحجّ بالنسبة إلى كلِّ الدِّين جزئيٌّ من جزئياته، فحفظ النفس أولى من الحجّ برمّته، ناهيك عن الرمي، ولهذا قال رسول الله ﷺ وهو يطوف بالكعبة: "ما أطيبك وأطيب ريحك! ما أعظمك وأعظم حرمتك! والذي نفس محمّد بيده

---

(١) مالك، **الموطأ**، مرجع سابق، كتاب: الحجّ، باب: الرّخصة في رمي الجمار، أحاديث رقم ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ج١، ص٤٠٨ - ٤٠٩.

(٢) ابن قدامة، أبو محمّد عبد الله بن أحمد. **الكافي في فقه الإمام أحمد**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م، ج١، ص٥٢٨ - ٥٢٩.

لحُرمة المؤمن أعظم عند الله حرمةً منك، مالُه، ودمُه، وأن نظنّ به إلاّ خيراً،"(١)

وفي هذا المعنى يقول الشيخ الدكتور سلمان العوده -حفظه الله-: "فما بال أقوام يغارون على فرعيات جرى الخلف فيها، ويغمضون عن كلِّيات جرى الجور عليها؟! إنّ موت المسلم عند الله عظيم، فكيف في مثل هذه المواضع المباركة التي يأمن فيها الطير؟! أفلا ترى -أخي المفتي- أنّ الحفاظ على الدّماء وعلى حياة النّاس أولى بالرّعاية وأحقّ بالتذمّم؟!"(٢)

"التيسير، ورفع الحرج، ودفع الضرر":

وباب الحجّ هو أكثر أبواب العبادات ابتناءً على الاستطاعة ورفع الحرج، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، وعن عبد الله بن عمر أنّ رسول الله ﷺ وقف في حجّة الوداع، فجعلوا يسألونه، فقال رجلٌ: لم أشعر، فحلقت قبل أن أذبح؟ قال: "اذبح ولا حرج"، فجاء آخر فقال: لم أشعر، فنحرت قبل أن أرمي؟ قال: "ارم ولا حرج"، فما سُئل يومئذٍ عن شيء قُدِّم ولا أُخِّر إلاّ قال: "افعل ولا حرج."(٣)

وأمّا إذا قيل: مشقّة الزّحام في الرّمي من جنس المشقّات التي لا تنفكّ عن أداء المناسك، ومن جنس المشقّات المقصودة للشّارع في العبادات، فالجواب: إذا أفضى ذلك إلى الإضرار، أو الإهلاك، فقطعاً ليست بمقصودة، ولا هي من جنس ما لا ينفكّ عن العبادة، قال الشاطبي: "إنّ الله لم يضع تعذيب النّفوس سبباً للتقرّب إليه، ولا لنيل ما عنده،"(٤) وقال القرافي في

---

(١) ابن ماجه، **سنن ابن ماجه**، مرجع سابق، كتاب: الفتن، باب: حُرمة دم المؤمن وماله، حديث رقم ٣٩٣٢، ج٢، ص١٢٩٧. قال الألباني: "حسن." انظر:
- الألباني، أبو عبد الرحمن محمّد ناصر الدّين بن الحاج نوح. **سلسلة الأحاديث الصحيحة**، الرّياض: مكتبة المعارف، ٢٠٠٢م، حديث رقم ٣٤٢٠، ج٧، ص١٢٥٠.

(٢) العودة، سلمان بن فهد. **افعل ولا حرج**، (د. م.): (د. ن.)، (د. ت.)، ص٨٧.

(٣) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الحجّ، باب: الفتيا على الدابة عند الجمرة، حديث رقم ١٧٣٦، ج٢، ص١٧٥.

(٤) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٢، ص١٣٤.

الفرق الرّابع عشر: بين قاعدتي المشقة المسقطة للعبادة والمشقة التي لا تسقطها: "وتحرير الفرق بينهما أنّ المشاقّ قسمان: أحدهما: لا تنفكّ عنه العبادة، كالوضوء، والغسل في البرد، والصّوم في النّهار الطويل، والمخاطرة بالنفس في الجهاد، ونحو ذلك، فهذا القسم لا يوجب تخفيفا في العبادة لأنّه قُرِّر معها، وثانيهما: المشاقّ التي تنفكّ العبادة عنها، وهي ثلاثة أنواع: نوع في الرّتبة العليا، كالخوف على النفوس، والأعضاء، والمنافع، فيوجب التخفيف، لأنّ حفظ هذه الأمور هو سبب مصالح الدنيا والآخرة، فلو حصَّلنا هذه العبادة لثوابها لذهب أمثال هذه العبادة..."(١)

مقصد "التعبّد وإقامة ذكر الله":

أهمّ مقاصد الحجّ ومناسكه: إقامة ذكر الله، وحصول تعظيمه في النّفس، وترغيم الشيطان، وتحصيل ما يستتبعه ذلك من تزكية مستجلبة للعمل الصالح، كما قال تعالى: ﴿لِّيَشْهَدُواْ مَنَٰفِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُواْ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِيٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ﴾ [الحج: ٢٨]، وهذا المقصد لا يُرجى تحقّقه عند اشتداد الزّحام؛ إذ ينشغل كلّ واحد بطلب النجاة والسلامة، وحينئذ يضيع كلّ معنى للذّكر وتعظيم الخالق.

ج- في الحقيقة والمجاز:

مثال: تملك الكفار لأموال المسلمين بالاستيلاء:

اتفق الفقهاء أنّ الكفّار إذا استولوا على أموال المسلمين في ديار الإسلام فلا يملكونها ملكاً شرعياً، ومتى ظفر المسلمون بتلك الأموال رُدّ كلّ مال إلى صاحبه إن عُلم،(٢) لكنّهم اختلفوا إذا استولوا عليها في ديارهم، ديار الحرب، فقال الجمهور: يملكونها، فلو ظفر بها المسلمون بعد ذلك يقسمونها مع الغنائم، إلاّ أن يدرك صاحب المال ماله قبل القسمة فيكون له، أمّا إن أدركه بعد القسمة فليس له أخذه إلاّ إذا دفع

(١) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج١، ص١١٨.

(٢) الكاساني، **بدائع الصنائع**، مرجع سابق، ج٧، ص١٢٧.

قيمته،[1] وقال الشافعية والظاهرية: لا يملكونها، وصاحب كلّ مال أحقّ بماله إن ظفر به هو أو المسلمون قبل وبعد القسمة.[2]

واستدلّ الجمهور بأشياء من جملتها: حقيقة لفظ "الفقراء" في قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾ [الحشر: ٨].

قالوا: سمّى الله المهاجرين الذين أُخرجوا من ديارهم وأموالهم "فقراء"، والفقر حقيقةٌ فيمن لا يملك شيئاً، فدلّ بالإشارة على زوال ملكهم عن أموالهم التي استولى عليها الكفّار في مكّة، والملك لا يزول إلى غير مالك، فتعيَّن أن يكون المالك هو الكفّار.[3]

وأمّا الشافعية فلم يرتضوا هذا المذهب، واستدلّوا على قولهم بأشياء كثيرة أيضاً، من جملتها: حقيقة إضافة الدِّيار والأموال إلى المهاجرين في الآية السابقة؛ أي في قوله تعالى: ﴿دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ﴾ [الحشر: ٨]، والإضافة حقيقةٌ في التمليك، ممّا يعني أن وصفهم بـ"الفقر" مجازٌ لا حقيقة.[4]

فالجمهور يقولون: "الفقراء" حقيقة، و"الإضافة المفيدة للتمليك" مجاز، والشافعية يقولون: "الفقراء" مجاز، و"الإضافة" حقيقة.

والذي أراه راجحاً هو قول الشافعية، لا قول الجمهور؛ أي: ترجيح الحقيقة

---

(١) البلخي، نظام الدِّين ولجنة من العلماء. **الفتاوى الهندية**، بيروت: دار الفكر، ١٣١٠هـ، ج٢، ص٢٢٥. وانظر أيضاً:
- الباجي، **المنتقى**، مرجع سابق، ج٣، ص١٨٥.
- ابن قدامة، **المغني**، مرجع سابق، ج٩، ص٢٧١.

(٢) المزني، أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى. **مختصر المزني**، "مطبوع ملحقاً بالأمّ للشافعي، ج٨"، بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٠م، ص٣٨٠. وانظر أيضاً:
- ابن حزم، **المحلّى**، مرجع سابق، ج٥، ص٣٥٢ - ٣٥٣.

(٣) ابن الهمام، **فتح القدير**، مرجع سابق، ج٦، ص٤.

(٤) النووي، **المجموع**، مرجع سابق، ج٩، ص٢٤٩.

في دلالة الإضافة على التمليك على الحقيقة في دلالة الفقر على زوال الملك، والأحقّ بالانصراف إلى المجاز هو: الفقر، والمُدرَك الداعم لهذا الترجيح هو الكلِّيات التشريعية، وهي في هذه المسألة متعددة، ومنها:[(١)]

"مخاطبة الكفّار بفروع الشّريعة"، و"ليس للكفر على الإيمان سبيل"، و"عصمة المال إلاّ بحقّ"، و"الأخذ على يد الظالم".

فأمّا "مخاطبة الكفّار بفروع الشريعة" فهو الرّاجح الذي عليه جمهور الأصوليين،[(٢)] وإذا كان كذلك، يجري على استيلائهم على المال المعصوم حكمُ الإسلام في الاستيلاء على المال المعصوم، وهو الحرمة، وعدم التملّك بالإجماع حال قيام عينه.

وأمّا أنّ "الكفر لا سبيل له على الإيمان"، فلقوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١]، وبهذه الكلية استدلّ الإمام الشافعي على ما ذكرت من مذهبه،[(٣)] و"سبيلاً" فُسِّرت بوجوه: أحدها: "لا يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلاً بالشّرع، فإن وُجد ذلك فبخلاف الشّرع،"[(٤)] والقول بتملّكهم أموال المسلمين شرعاً هو تسليطٌ لهم على المؤمنين بالشّرع، وهو يناقض هذا الحكم الكلّي.

وأمّا "عصمة المال"، فأصلٌ في الشّريعة كبير، ومعلومٌ أنّ مناط عصمة المسلم هو الإسلام، لقوله ﷺ: "أُمرت أن أقاتل النّاس حتّى يشهدوا أن لا إله

---

(١) انظر مناقشة هذه المسألة في:
- الدريني، **بحوث مقارنة**، مرجع سابق، ج١، ص٢١٦ - ٢٣١.
- الزحيلي، وهبة. **آثار الحرب في الفقه الإسلامي**، دمشق: دار الفكر، ١٩٩٨م، ص٦١٣ - ٦٢١.

(٢) الفتوحي، **شرح الكوكب المنير**، مرجع سابق، ج١، ص٥٠٠ وما بعدها. وانظر أيضاً:
- الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٢، ص١٢٤ وما بعدها.
- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٥٥ - ٣٥٨.

(٣) النووي، **المجموع**، مرجع سابق، ج١٩، ص٣٤٦.

(٤) ابن العربي، **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج١، ص٦٤١.

إلا الله، وأنّ محمّدا رسول الله، ويقيموا الصّلاة، ويؤتوا الزّكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا منّي دماءهم وأموالهم إلاّ بحقّ الإسلام، وحسابهم على الله،"(١) وبهذا تستوي عصمة مال المسلم في دار الإسلام وعصمته في دار الكفر، فلا يتملّك الكفّار أموال المسلمين سواءً في ديار الكفار أم في ديار المسلمين.

وأمّا: "الأخذ على يد الظالم"، فلقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ﴾ [البقرة: ١٩٤]، وقوله: ﴿وَأَخۡرِجُوهُم مِّنۡ حَيۡثُ أَخۡرَجُوكُمۡ﴾ [البقرة: ١٩١]، ولنصوص متعددة ذكرناها في المسألة المشابهة لهذه، وهي: تملّك المال المغصوب، وهذا الحكم الكلّي معناه أنّ الظالم يُستردّ منه الحقّ، ولا يُقَرّ عليه أبداً، وتمليك مال المسلم للكافر تمليكاً شرعياً يحرزه من استرداده، وذلك مناقضٌ لهذه الكلّية.

٦- أثر الكليات التشريعية في فهم الحديث في ضوء بيئة التنزيل:

مثال: نَسَبُ الإمام "الحاكم":

قال رسول الله ﷺ: "الأئمّة من قريش."(٢)

الأئمّة: أي الخلفاء والأمراء الذين يتولّون حكم الأمّة، وسياستها، وتدبير شؤونها، فيشترط هذا الحديث -بظاهره وبمفرده- أن يكون الخلفاء من قريش؛ أي: نَسَباً، حصراً وقصراً، بحيث لا يجوز لغيرهم تولِّي الخلافة مع وجودهم، إلاّ إذا عُدموا فيضطرّ النّاس لتأمير من ليس قرشياً. ويوحي الظاهر كذلك أنّ القرشي مقدَّمٌ على غيره على كلّ حال؛ أي ولو كان مفضولاً بالنّسبة لمن ليس بقرشي.

وقد اتفق الفقهاء الأقدمون من أهل السنة على هذا الشّرط، كما قال التفتازاني

---

(١) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الإيمان، باب: قوله تعالى: ﴿فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمۡ﴾ [التوبة: ٥]، حديث رقم: ٢٥.

(٢) البيهقي، **السنن الكبرى**، مرجع سابق، كتاب: جماع أبواب الرُّعاة، باب: الأئمّة من قريش، حديث رقم ١٦٥٤٠، ج٨، ص٢٤٧. قال الألباني: "صحيح." انظر:
- الألباني، **إرواء الغليل**، مرجع سابق، حديث رقم ٥٢٠، ج٢، ص٢٩٨.

(توفي ٧٩٣هـ): "واتفقت الأمة على اشتراط كونه قرشياً؛ أي: من أولاد نضر بن كنانة، خلافاً للخوارج وأكثر المعتزلة."(١)

وإشكال هذه المسألة هو: هل يصلح طرد هذا الشّرط في زماننا، أو مطلقاً إلى قيام السّاعة، فلا يتولّى على الأمّة إلاّ القرشي، ويقدّم على غيره ولو كان مفضولاً، كما أنّ بعض الطوائف كالشّيعة يتأسّس مذهبها في الإمامة على الاعتبار النَّسَبي، فهي تحصُر حقّ الإمامة في آل بيت رسول الله ﷺ دون غيرهم، وفي نسل الحسين رضي الله عنه دون غيره، مع أنّ الواقع المحسوس يشهد بأصلحية من ليس بهاشمي، ولا قرشي، ولا من آل البيت، بل ولا من العرب للإمامة، وباتّصافه بالدِّين والعدالة والكفاءة والأمانة، وبقيادته أمّته إلى الرّقي والازدهار والفلاح في الدنيا والآخرة؟

فهذه إشكاليةٌ يكشف لنا فيها عن الحقّ الصّريح، والرّأي السّديد الصّحيح فقهُ الكلِّيات، ويعنّ لي من هذه الكلّيات ما يلي:

"مقصود الإمامة حراسة الدّين وسياسة الدنيا":

قال الماوردي: "الإمامة موضوعة لخلافة النّبوة في حراسة الدِّين وسياسة الدّنيا."(٢)

فمقصود الإمامة في الإسلام أمران جامعان:

الأوّل: حراسة الدِّين وحفظه: وهو أركان الإيمان، وأركان الإسلام، والأخلاق والفضائل، والمعلوم من أحكام الشريعة بالضّرورة.

الثاني: تهيئة الأرض لذلك بحفظ ما لا يُحفظ الدِّين إلاّ به، وهو مصالح

---

(١) التفتازاني، سعد الدِّين مسعود بن عمر. **شرح المقاصد**، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٨م، ج٥، ص٢٤٤. وانظر أيضاً:
- الماوري، أبو الحسن عليّ بن محمّد. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي، الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة، ١٩٨٩م، ص٥ - ٦.

(٢) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٣.

الخلق الضرورية، ومكمِّلاتها الحاجية والتحسينية، وتحقيق الاستقرار بإقامة العدل، ودفع التنمية، وتحقيق الأمن، وحماية بيضة الإسلام من تعدِّي الطامعين في ثرواتها، وهلمّ جرّا.

وهذه المقاصد لا مدخل للنَّسَب في تحقيقها، إلاّ من جهة اعتضاد الإمام بالمنتسبين إلى مثل نسبه إذا كانوا أغلبية الأمّة ومركز القوّة المادية والمعنوية فيها على توطيد أركان الدّولة، والاستنصار بهم على المشاغبين على أمنها، أو الخارجين بالباطل على قانونها، وفي صدّ الأعداء المتربّصين بها؛ إذ عُلْقة النَّسب باعثةٌ بمقتضى الطبع والجبلة على العون والنّصرة والمبرّة، فيكونون له سنداً ورِدْءاً، فتستعصي بهم شوكته، وتستقوي دولته، فتخفق رايتها، ويتحقّق من الإمامة مقصدها وغايتها.

غير أنّ التلازم بين النصرة والشوكة وبين اللُّحمة النّسبية ليس قاعدة مطّردة، بل ولا غالبة في ظلّ زوال النظام القبلي في المجتمع المعاصر عند كثير من الشعوب، بل لم تطّرد حتى في عصر النبوة؛ إذ إنّ نشوء الدولة الإسلامية الأولى كان على خلاف هذه القاعدة تماماً؛ إذ إنّ قريشاً "قبيلة رسول الله ﷺ" هي أشدّ من كذّبه وناوءه، ونازعته حتى أخرجته والمؤمنين من ديارهم وأموالهم، وظاهرت على إخراجه، ورامت استئصال شأفته في غزوة الأحزاب، وأمّا الذين ناصروه وساندوه وبايعوه على أن يمنعوه ممّا يمنعون منه أنفسهم وأموالهم، فهم -زيادة على الفئة القليلة المستضعفة من المهاجرين: الأوس والخزرج، فسُمُّوا "أنصاراً"، وتأسّست بهم دولة الإسلام، ولا نسب بينهم وبين إمام الدولة محمّد ﷺ.

فشرط "النّسب" يُفهم في هذا السِّياق؛ إذ بعد ظهور الدعوة النبوية، وانتصار الدولة الإسلامية على المشركين والكفّار، حتى فتح النبي ﷺ مكّة بغير حاجة إلى قتال، فقد عظُم عدد المسلمين، واستحال قهرهم، رجعت قريش إلى رشدها، وآبت إلى الحقّ، ولم تكن فقدت بكفرها مكانتها وسط القبائل، فازدادت

بالإسلام هيبة، وصلحت محلاًّ للعصبة والشوكة، خصوصاً أنّ الثلّة الأولى من المؤمنين، وهم المهاجرون "الصّادقون" كما سمّاهم القرآن قرشيون، تفقّأت عنهم بيضة قريش، فكانوا أحقّ بالإمامة من غيرهم لأجل هذه العوامل مجتمعة. فحيثما وُجدت أسباب النصرة والشوكة دارت الإمامة، وليس يتعيَّن واقعاً وحسّاً مشاهداً ألاّ توجد إلاّ في النّسب القرشي.

وفي هذا يقول العلاّمة ابن خلدون بعد أن عرض مذاهب المسلمين في شرط النّسب: "لنتكلَّم الآن في حكمة اشتراط النّسب ليتحقّق به الصّواب في هذه المذاهب فنقول: إنّ الأحكام الشّرعية كلّها لا بدّ لها من مقاصد وحِكَم تشتمل عليها وتُشرع لأجلها، ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النّسب القرشي، ومقصد الشّارع منه، لم يقتصر فيه على التبرّك بوصلة النّبي ﷺ كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرّك بها حاصلاً، لكن التبرّك ليس من المقاصد الشّرعية كما علمت، فلا بدّ إذن من المصلحة في اشتراط النّسب، وهي المقصودة من مشروعيتها، وإذا سبرنا وقسَّمنا لم نجدها إلاّ اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملّة وأهلها، وينتظم حبل الألفة فيها... فإذا ثبت أنّ اشتراط القرشية إنّما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب، وعلمنا أنّ الشّارع لا يخصّ الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمّة، علمنا أنّ ذلك إنّما هو من الكفاية، فرددناه إليها، وطردنا العلّة المشتملة على المقصود من القرشية، وهي وجود العصبية، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبة على من معها لعصرها، ليستتبعوا من سواهم وتجتمع الكلمة على حسن الحماية."(١)

كما أنّ المذكور من مقصود الإمامة يرتهن تحقيقه بشروط دقيقة في الإمام، تجمعها عبارتان هما: الأمانة، والقوّة "الكفاءة"، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ﴾ [القصص: ٢٦].

---

(١) ابن خلدون، **تاريخ ابن خلدون**، مرجع سابق، ج١، ص٢٤٣ - ٢٤٥.

ومعلومٌ بالضرورة أنّ هذين الوصفين يسنح توفّرهما في القرشي وغيره، ونعلم بالشّرع أنّ اعتبار هذين الوصفين أهمّ وأخصّ من اعتبار الشوكة والعصبة وحدها؛ إذ لا فائدة منها إذا لم يكن الإمام أميناً حريصاً على إقامة الشّريعة والعدل، قوياً مقتدراً على إحلال الصّلاح وحسم الفساد، بل تنقلب إلى قهر وتسلّط واستبداد، ودليل ذلك أنّ حديث "الأئمة من قريش" صحّ بروايةٍ أكمل، وهي قوله ﷺ: "الأئمّة من قريش: إذا استرحموا رحموا، وإذا عاهدوا وفوا، وإذا حكموا عدلوا، فمن لم يفعل ذلك منهم فعليه لعنة الله والملائكة والنّاس أجمعين."(١)

ولهذا استثنى التفتازاني -مع اعتباره لشرط القرشية- حالة ما إذا لم يكن أهلاً للمنصب، فقال: "نعم إذا لم يقتدر على اعتبار الشّرائط جاز [أي جاز كونه غير قرشي] لابتناء الأحكام المتعلِّقة بالإمام على كلِّ ذي شوكة نُصِّب أو استولى."(٢)

"عموم الشّريعة ودوامها":

كون الشّريعة باقيةً دائمةً إلى قيام السّاعة، عامّةً للخلق غير مخصوصة بطيف منهم، يستلزم أن تستوعب قوانينها كلَّ من شاء الدخول فيها من مختلف النِّحل والملل، وبين هذا واشتراط النَّسَب القرشي -أو غيره من الأنساب- في الإمامة حصراً وقصراً تصادمٌ كبير؛ إذ هو خَصٌّ لبعض الأمّة دون بعض بحقّ من الحقوق المترتبة على الدخول في هذه الملّة.

قال ابن عاشور: "أرسل الله محمّداً ﷺ بالشريعة الكاملة العامّة الدائمة... فكانت بذينك الوصفين: العموم، والدوام، بعيدةً عن أن يعتضد صاحبُها بمثل ما اعتضد به زعماء الأقوام؛ إذ لا يصحّ في حكم التعقّل أن يكون الرسول إلى

(١) الشيباني، **المسند**، مرجع سابق، حديث رقم ١٩٧٧٧، ج٣٣، ص٢١. قال شعيب الأرنؤوط: "صحيح لغيره وهذا إسناد قويّ." انظر:
- المرجع نفسه، الموضع نفسه.

(٢) التفتازاني، **شرح المقاصد**، مرجع سابق، ج٥، ص٢٤٤.

الأمم المختلفة في الأنساب والمواطن واللغات والعوائد على ممرّ العصور معتضداً بعصبية نسب أو موطن أو لغة، لأنّا إذا قدّرنا اعتضاده بشيء من ذلك، كان قد اعتضد ببعض أمّته دون بعض، فأسرع في أتباعه الانسلال، وفي عهده النقض."[1]

"المساواة بين المسلمين في الحقوق والواجبات":

وهي كلّية من الكلّيات المعلومة المحسوسة؛ إذ يقول الله عز وجل: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]، ويقول النبي ﷺ: "لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أحمر على أسود، ولا أسود على أحمر، إلاّ بالتقوى...،"[2] ويقول: "من أبطأ به عملُه لم يُسرع به نسبُه."[3]

وإثبات حقّ الإمامة مطلقاً عبر الزّمان والمكان حصراً وقصراً في فئة مخصوصة باعتبار نسبها، هادمٌ لهذا القانون، طاعنٌ فيه، ناقضٌ له.[4]

"السلطة حقٌّ للأمة":

يُجمع أهل السنّة أنّ السّلطة؛ "أي حقّ قيادة الأمّة وتدبير شؤونها والتصرّف بما يصلحها تشريعاً -في المسكوت عنه-، وقضاءً، وتنفيذاً" ملكٌ للأمّة كلِّها، لا تستأثر به طائفة دون غيرها، ثمّ هي تفوِّض هذا الحقّ إلى من تراه أهلاً له على

---

(١) ابن عاشور، محمّد الطّاهر بن محمد. **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، تونس والجزائر: الشركة التونسية للتوزيع والمؤسسة الوطنية للكتاب، (د. ت.)، ص١٠٦ - ١٠٧.

(٢) الشيباني، **المسند**، مرجع سابق، حديث رقم ٢٣٤٨٩، ج٣٨، ص٤٧٤. قال شعيب الأرنؤوط: "إسناده صحيح." انظر:
- المرجع نفسه، الموضع نفسه.

(٣) أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: العلم، باب: الحثّ على طلب العلم، حديث رقم ٣٦٤٣، ج٣، ص٣١٧. قال الألباني: "صحيح." انظر:
- الألباني، **صحيح الجامع الصغير وزيادته**، مرجع سابق، حديث رقم ٥٧١٥، ج٢، ص٩٩٦.

(٤) وانظر كلاما طيِّبا في هذا المعنى عند:
- الرِّيس، محمّد ضياء الدِّين. **النظريات السّياسية الإسلامية**، القاهرة: مكتبة دار التراث، (د. ت.)، ص٢٩٩ - ٣٠٠.

جهة الاستنابة والتوكيل؛ إذ يتعذّر أن تباشره مجتمعةً، ويترتّب على ذلك أنّها تملك حقّ عزل من نصبته إماماً إذا أخلَّ بمطلوبها الذي استنابته لأجله، وكعَّ ونكص عمّا وكَّلته فيه.

وفي هذا يقول الجويني: "فالمسلمون هم المخاطبون، والإمام في التزام أحكام الإسلام كواحد من الأنام، ولكنّه مستنابٌ في تنفيذ الأحكام."[(١)]

وقال عبد القاهر البغدادي (توفي ٤٢٩هـ): "قال الجمهور الأعظم من أصحابنا [أي أهل السنة]، ومن المعتزلة، والخوارج، والنجارية: إنّ طريق ثبوتها [أي الإمامة] الاختيار من الأمّة باجتهاد أهل الاجتهاد منهم واختيارهم من يصلح لها."[(٢)]

وقال الغزالي: "فإنّ من شرط ابتداء العقد [أي: عقد الإمامة] قيام الشّوكة وانصراف القلوب إلى المشايعة... ولا تقوم الشّوكة إلاّ بموافقة الأكثرين من معتبَري كلِّ زمان."[(٣)]

ولهذا فتعيين طائفة من الأمّة مختصّة بحقِّ الإمامة دون سواها يُهدر حقّ الأمّة في الاختيار، ويضع سلطتها في غير يدها، عندما يُفرض عليها صاحبُ النَّسَب القرشي ونحوه، وقد لا ترتضيه إذا كان غير صالح للإمامة، غير قائم بأعبائها. ويزداد الطين بِلّة إذا جرى توريث الخلافة باعتبار هذا الشرط ونحوه إلى الأبناء والأحفاد مع صرف النظر عن شروطها ومقاصدها. وقد عرف تاريخنا ويعرف واقعنا من ذلك مخازي، يقول الشيخ أبو الأعلى المودودي (توفي ١٩٧٩م): "إنّ من تُناط به هذه الخلافة الشّرعية السّليمة ليس فرداً أو أسرةً أو طبقة، وإنّما هو الجماعة -بجملة أفرادها- التي تؤمن بالمبادئ السّالفة الذِّكر [أي: بمقاصد

(١) الجويني، **غياث الأمم**، مرجع سابق، ص٢٧٦ - ٢٧٧.

(٢) البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر. **أصول الدِّين**، استانبول: مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية، ١٩٢٨م، ص٢٧٩.

(٣) الغزالي، أبو حامد محمّد بن محمّد. **فضائح الباطنية**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الكويت: مؤسّسة دار الكتب الثقافية، ١٩٦٤م، ص١٧٧.

الإمامة وأسسها الشّرعية]، وتقيم الدّولة على أساسها، وألفاظ الآية ٥٥ من سورة النّور: ﴿لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ صريحةٌ في توضيح هذا الأمر، فكلّ فرد في جماعة المؤمنين شريكٌ في الخلافة من وجهة نظر هذه الآية، وليس لواحد من البشر، أو طبقة من الطبقات أيُّ حقٍّ في سلب المؤمنين سلطانهم في الخلافة، وتركيزها في يديه، كذلك ما من شخص أو طبقة يستطيع أن يدّعي أنّ خلافة الله تخصّه هو دون سائر المؤمنين، وهذا هو ما يميِّز الخلافة الإسلامية عن المملكة، أو حكومة الطبقة، أو حكومة رجال الدّين..."(١)

وإلى عدم تعلّق حقّ السّلطة بالعِرْق والنَّسَب يشير قوله ﷺ: "اسمعوا وأطيعوا وإن استُعمل عليكم عبدٌ حبشيٌّ كأنّ رأسه زبيبة،"(٢) ولا أحسب الجويني تشكّك في هذا الشّرط إلاّ للاعتبارات المذكورة؛ إذ قال: "وللاحتمال فيه عندي مجال."(٣)

٧- أثر الكليات التشريعية في حمل الحديث على واقعة عينية:

مثال: رضاع الكبير:

المقصود برضاع الكبير: رضاع من جاوز الحولين من عمره، فالأصل في الرّضاع أن يكون في الحولين حصراً، لقوله تعالى: ﴿وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ يُرۡضِعۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ حَوۡلَيۡنِ كَامِلَيۡنِۖ لِمَنۡ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، لكن جاء في السنّة أنّ أبا حذيفة بن عتبة بن ربيعة، وكان من أصحاب رسول الله ﷺ، وكان قد شهد بدراً، وكان تبنّى سالماً الذي يُقال له: سالم مولى أبي حذيفة، كما تبنّى رسول الله ﷺ زيد بن حارثة... فلمّا أنزل الله تعالى في كتابه في زيد بن حارثة ما أنزل، فقال: ﴿ٱدۡعُوهُمۡ لِأٓبَآئِهِمۡ

---

(١) المودودي، أبو الأعلى حسن بن أحمد. **الخلافة والملك**، تعريب: أحمد إدريس، الكويت: دار القلم، ١٩٧٨م، ص٢١.

(٢) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الأحكام، باب: السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، حديث رقم ٧١٤٢، ج٩، ص٦٢.

(٣) الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق: محمّد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٠م، ص٤٢٧.

﴿هُوَ أَقۡسَطُ عِندَ ٱللَّهِۚ فَإِن لَّمۡ تَعۡلَمُوٓاْ ءَابَآءَهُمۡ فَإِخۡوَٰنُكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَمَوَٰلِيكُمۡ﴾ [الأحزاب: ٥]، رُدّ كلّ واحد من أولئك إلى أبيه، فإن لم يُعلم أبوه رُدّ إلى مولاه، فجاءت سهلة بنت سهيل -وهي امرأة أبي حذيفة، وهي من بني عامر بن لؤيّ- إلى رسول الله ﷺ، فقالت: يا رسول الله، كنّا نرى سالماً ولداً، وكان يدخل عليّ وأنا فُضُل، وليس لنا إلاّ بيت واحد، فماذا ترى في شأنه؟ فقال لها رسول الله ﷺ: "أرضعيه خمس رضعات فيحرم بلبنها"، وكانت تراه ابنا من الرّضاعة..."(١)

فهل هذا الإذن من رسول ﷺ لسهلة بإرضاع مولاها سالم -وهو شابٌّ نبتت لحيته- خاصٌّ بها، أم عامٌّ لكلّ امرأة تريد أن تكون محرماً لمن شاءت من الرّجال؟

قال الأئمّة الأربعة، والقاطبة من أهل العلم: إنّه خاصٌّ بسهلة وسالم، لا يقبل التعميم،(٢) وقال الظاهرية: إنّه عامّ، وإليه ذهب الليث بن سعد، وعطاء، وذلك ما فهمته عائشة -رضي الله عنها-.(٣)

والرّاجح الذي لا مرية في رجحانه هو قول الجمهور، ومستند ذلك أنّ حالة سهلة كانت ذات خصوصية شديدة؛ إذ كان سالمُ ابناً لها بالتبنّي سنوات عدة. وتحريم التبنّي كان في بداية التشريع، ولا شكّ في أنّ وقعه على النفوس كان صعباً، وتبعاته عسيرة، والشريعة في بدايتها كانت حريصةً على الرِّفق والتدرّج، فناسب أن يُتلافى لحال سهلة وجهٌ صوريٌّ يخفِّف من بعض تبعات الحكم، مع الإبقاء على الحكم نفسه.

---

(١) مالك، **الموطّأ**، مرجع سابق، كتاب: الرّضاع، باب: ما جاء في الرّضاعة بعد الكبر، حديث رقم ١٢٦٥، ج٢، ص٦٠٥.

(٢) السرخسي، **المبسوط**، مرجع سابق، ج٥، ص١٣٥. وانظر أيضاً:
- الباجي، **المنتقى**، مرجع سابق، ج٤، ص١٥٤.
- الشافعي، **الأمّ**، مرجع سابق، ج٦، ص٧٩ - ٨٠.
- ابن قدامة "الحفيد"، أبو الفرج عبد الرحمن بن محمّد بن أحمد. **الشرح الكبير على متن المقنع**، بيروت: دار الكتاب العربي، (د. ت.)، ج٩، ص١٩٧.

(٣) ابن حزم، **المحلّى**، مرجع سابق، ج١٠، ص٢٠٢. وانظر أيضاً:
- ابن عبد البرّ، **التمهيد**، مرجع سابق، ج٨، ص٢٥٦.

قال ابن عاشور: "فهل يشكّ الفقيه في أنّ هذه رخصةٌ أوجبتها شدّة حدوث إبطال التبنّي مع عدم سبق تمهيد له، ولا أخذٍ لعُدّته عند بعض النّاس؟ فكان الترخيص بالإذن مع التماس وجهٍ صوريٍّ للإذن، جمعاً بين الرِّفق في ابتداء التشريع وحصول صورة حكم شرعي، ليحصل احترام الحكم الشرعي، ولتكون مخالفة الحكم في جزئية خاصّة في ابتداء الأمر مشوبةً بحُرمة الحكم."[١]

وأمّا بعد استقرار أحكام الشريعة في النفوس فلم يعد هذا الحكم سارياً، ولا معمولاً به عند الصحابة أنفسهم. ولهذا، فسائر أزواج النبي ﷺ أبَيْنَ أن يدخل عليهنّ بتلك الرّضاعة أحدٌ من النّاس، وقلن: "لا والله، ما نرى الذي أمر به رسول الله ﷺ سهلة بنت سهيل إلاّ رخصة من رسول الله ﷺ في رضاعة سالم وحده، لا والله لا يدخل علينا بهذه الرّضاعة أحد."[٢]

وأقوى ما يدعم اختصاص رضاع الكبير بحالة سالم، وسهلة، وأبي حذيفة هو كلّيات الشّريعة القطعية، ومنها:

"أصل عدم المحرمية بين النِّساء والرِّجال":

إذ لا تثبت المحرمية إلاّ بأسبابها الشرعية: النسب، والرّضاع الصّحيح. ورضاع الكبير أقلّ ما يقال فيه إنّه مسألةٌ مشتبهة، وأصلٌ خطيرٌ وقطعيٌّ كهذا، لا يرتفع بواقعة فذّة مشتبهة، ولا بفهم من بعض العلماء مقابل ما يشبه الإجماع على خلافهم، وقد قال ﷺ: "فمن اتّقى الشّبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه،"[٣] وبخاصة أن الشارع يرتِّب على المحرمية أحكاماً واسعة النطاق، كحُرمة الزّواج، وجواز الخلوة، وجواز النظر إلى ما سوى الوجه والكفّين ممّا تكشفه المرأة لمحارمها، وجواز المخالطة، وما إلى ذلك.

---

(١) ابن عاشور، **مقاصد الشّريعة**، مرجع سابق، ص٣٦١ - ٣٦٢.

(٢) مالك، **الموطأ**، مرجع سابق، كتاب: الرّضاع، باب: ما جاء في الرضاعة بعد الكبر، حديث رقم ١٢٦٥، ج٢، ص٦٠٥.

(٣) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الإيمان، باب: فضل من استبرأ لدينه، حديث رقم ٥٢، ج١، ص٢٠.

"حفظ العِرْض":

العِرْض هو الشخصية المعنوية للإنسان، وحفظه من السبّ والشتم والذمّ والتنقيص والازدراء والطعن والاتهام وما إلى ذلك من أنواع الأذى المعنوي هو من توابع حفظ النفس، كما قال الشاطبي: "وأمّا العِرض الملحق بها، فداخل تحت النهي عن إذايات النّفوس،"[١] وعدّه بعض الأصوليين كلِّية مستقلّة، كما ذكر القرافي فقال: "الكلِّيات الخمس: وهي حفظ النفوس، والأديان، والأنساب، والعقول، والأموال، قيل: والأعراض،"[٢] وتبنّى ذلك الطوفي (توفي ٧١٦هـ) وابن السبكي والزركشي والشوكاني.[٣]

وسواءً قلنا هو كلّية مستقلة أم كلّية تابعة لحفظ النفس، فهو كلّية من أعظم كلّيات الشّريعة، ولئن أخرّها الشّارع عن حفظ النفس، وحفظ العقل، فأصحاب الشَّرف والغَيرة يقدِّمونها عنها؛ إذ القتل عندهم أهون من هتك الأعراض والقدح فيها، كما يقول أبو الطيِّب:

يهون علينا أن تُصاب جُسومنا وتسلم أعـراضٌ لنا وعقولُ

ويقول الزركشي: "عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم، وما فُدي بالضّروري أولى أن يكون ضرورياً، وقد شُرع في الجناية عليه بالقذف الحدّ، وهو أحقّ بالحفظ من غيره، فإنّ الإنسان قد يتجاوز من جنى على نفسه وماله، ولا يكاد أحدٌ يتجاوز عن الجناية على عرضه."[٤]

---

(١) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ج٣، ص٤٨.

(٢) القرافي، **شرح تنقيح الفصول**، مرجع سابق، ص٣٩١.

(٣) الطوفي، أبو الربيع سليمان بن عبد القوي. **شرح مختصر الروضة**، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧م، ج٣، ص٢٠٩. وانظر أيضاً:
- ابن السبكي، **جمع الجوامع**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٢٢.
- الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٧، ص٢٦٧ – ٢٦٨.
- الشوكاني، **إرشاد الفحول**، مرجع سابق، ج٢، ص١٣٠.

(٤) الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٧، ص٢٦٨.

ومن أخصّ معاني العِرض: عفاف المرأة، وحشمتها، وبُعدها عن مخالطة الرِّجال الأجانب، وإذا كانت زوجةً فعِرضها عِرضٌ لزوجها، فمن قدح فيها قدح في زوجها.

إذا عُلم هذا، فإنّ القول بجواز إرضاع المرأة الرّجلَ الأجنبي عنها، إرضاعه بإلقامه الثدي؛ إذ ليس في حديث سهلة ما يمنعه، بل الظاهر ينصرف إليه، ولا يمنعه من جوّز إرضاع الكبير كابن حزم، يفتح باباً مصرَّعاً للطّعن في شرف المرأة وعِرضها، فيقال: إنّ لها غرضاً في الرِّجال، وإنّ لهم غرضاً فيها، وليس بها حاجةٌ إلى محرمية، ولو فرضنا كلام النّاس كذباً وافتراء لكفى بالقيل أذًى، فكيف إذا استجرأت عليه المرأة فعلاً، وماذا لو هَوَتْ وغَوَت؟ لا يشكّ ذو مسكة من عقل ودين أنّ باباً كهذا تحسمه الشّريعة من أبعد سبيل.

"إنّما الرضاعة من المجاعة":

وهذا لفظ حديث عن رسول الله ﷺ، وهو كلِّيُّ هذه المسألة، ومناسبته أنّ عائشة -رضي الله عنها- فهمت من قصّة سالم وسهلة عموم الإذن، فكانت تأمر أختها أمّ كلثوم بنت أبي بكر الصّديق، وبنات أخيها أن يرضعن من احتاجت أن يدخل عليها،[١] فدخل عليها رسول الله ﷺ مرّةً وعندها رجل فكأنّه تغيّر وجهه، كأنّه كره ذلك، فقالت: إنّه أخي -تقصد من الرّضاعة-، فقال: "انظرن ما إخوانكنّ، فإنّما الرّضاعة من المجاعة."[٢]

ويتضمّن هذا الحديث بيان المتعلّق الكلّي الذي لأجله تثبت المحرمية بالرّضاع، وهو التأثير في جسد الرّضيع بالإنماء، وقد فُسِّر في أحاديث أخرى بفتق الأمعاء، وإنشاز العظم، وإنبات اللّحم، كما في قوله ﷺ: "لا يحرم من

---

(١) مالك، **الموطأ**، مرجع سابق، كتاب: الرّضاع، باب: ما جاء في الرّضاعة بعد الكبر، حديث رقم ١٢٦٥، ج٢، ص٦٠٥.

(٢) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: النكاح، باب: من قال لا رضاع بعد حولين، حديث رقم ٥١٠٢، ج٧، ص١٠.

الرّضاعة إلاّ ما فتق الأمعاء في الثدي، وكان قبل الفطام،"(١) وقوله: "لا يحرم من الرّضاع إلاّ ما أنبت اللّحم وأنشز العظم،"(٢) فإذا نما جسد الرّضيع جرّاء حليب المرضع يصير كأنّه جزءٌ منها، كما هو جزءٌ من أمّه، والرّضاع بعد الحولين لا يؤثّر في جسد الرّضيع هذا الأثر، لأنّ الصّبي يستغني عن ذلك بالطعام والاغتذاء. وإذا تقرّر هذا، دلّ على خصوصية حالة سالم وسهلة، قال الباجي: "وفي هذا الحديث الذي رواه مسروق عنها دليلٌ على أنّ الرّخصة في قصّته [أي: في قصّة سالم] مختصّةٌ به وبسهلة بنت سهيل، لأنّه لفظٌ خاصّ، وقوله ﷺ: "إنّما الرّضاعة من المجاعة" نفيٌ لثبوت حكم الرّضاعة في وقت لا يقع به الاغتذاء على عمومه، فيجب أن يحمل على عمومه، إلاّ ما خُصَّ منه بحديث سالم."(٣)

فهذه هي الكلّيات الدالّة على خصوصية رضاع الكبير بسالم وسهلة، ولا أحسب فهيماً يُشيح عنها، وقد رأيتُ القرطبي علّل بنحوٍ منها، فقال: "وقد اعتضد الجمهور على الخصوصية بأمور:

أحدها: أنّ ذلك مخالفٌ للقواعد، منها: قاعدة الرَّضاع، فإنّ الله تعالى قد قال: ﴿وَٱلۡوَٰلِدَٰتُ يُرۡضِعۡنَ أَوۡلَٰدَهُنَّ حَوۡلَيۡنِ كَامِلَيۡنِۖ لِمَنۡ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، فهذه أقصى مدّة الرّضاع المحتاج إليه عادة، المعتبر شرعاً، فما زاد عليه بمدّة مؤثرة غير محتاج إليه عادة، فلا يُعتبر شرعاً، لأنّه نادر، والنّادر لا يحكم له بحكم المعتاد.

ومنها: قاعدة تحريم الاطّلاع على العورة، فإنّه لا يُختلف في أنّ ثدي الحرّة

---

(١) الترمذي، **سنن الترمذي**، مرجع سابق، كتاب: الرّضاع، باب: ما جاء أنّ الرّضاعة لا تحرم إلاّ في الصِّغر دون الحولين، حديث رقم ١١٥١، ج٣، ص٤٥٠. قال الألباني: "صحيح." انظر:
- الألباني، **صحيح الجامع الصغير وزيادته**، مرجع سابق، حديث رقم ٧٦٣٣، ج٢، ص١٢٦٤.

(٢) الشيباني، **المسند**، مرجع سابق، حديث رقم ٤١١٤، ج٧، ص١٨٥. قال شعيب الأرنؤوط: "صحيح بشواهده." انظر:
- المرجع نفسه، الموضع نفسه.

(٣) الباجي، **المنتقى**، مرجع سابق، ج٤، ص١٥٤.

عورة، وأنّه لا يجوز الاطّلاع عليه، لا يقال: يمكن أن يرتضع ولا يطّلع، لأنّا نقول: نفس التقام حلَمة الثدي بالفم اطّلاع، فلا يجوز.

ومنها: أنّه مخالف لقوله ﷺ: "إنّما الرّضاعة من المجاعة"، وهذا منه ﷺ تقعيد قاعدة كلّية، تُصرِّح بأن الرّضاعة المعتبرة في التحريم إنّما هي في الزّمان الذي تغني فيه عن الطّعام، وذلك إنّما يكون في الحولين وما قاربهما..."[(١)]

ثانياً: أثر الكليات التشريعية في الاجتهاد فيما لا نص فيه

١- أثر الكليات التشريعية في تصحيح العلل المستنبطة وتضعيفها:

أ- في تصحيح علّة مستنبطة:

مثال: فسخ عقد المعاوضة أو تعديله بالظرف الطارئ قياساً على الجائحة:

مرّ بنا مثال وضع الجائحة، وعرفنا أنّ العلّة في وضعها هي اختلال توازن العقد؛ أي: بين الثمن والمثمن، فأوجب الشّرع تعديل ذلك الاختلال بأن يردّ بائع الثمر ثمن المُجاح منه إلى المشتري، أو يحجم عن أخذه إن لم يكن قد أخذه، فهذه العلّة نراها موفورة في كلّ عقد معاوضة طرأ عليه ظَرفٌ خارجٌ عن تحكّم المتعاقدين قبل إتمام تنفيذه، فأخلّ بتوازناته التي كانت محلّ تراضي المتعاقدين، والتي على أساسها تمّ إنشاء العقد، فيصحّ القياس على وضع الجوائح في وجوب فسخ العقد أو تعديله بما يعيد إليه توازنه.[(٢)]

وهذا القياس، وهذا التعليل تصحّحه الكلِّيات التشريعية ذات الصِّلة بالمسألة، وهي:

- كلّية "العدل": فالعقود مبناها على العدل كما قال ابن تيمية: "والأصل

---

(١) القرطبي، **المفهم**، مرجع سابق، ج٤، ص١٨٨.

(٢) وهي "نظرية الظروف الطارئة"، ولها أركان، وشروط، وتفاصيل معيّنة. انظرها في:
- الدريني، **النظريات الفقهية**، مرجع سابق، ص١٣٩ - ١٩٣.

في العقود جميعها هو العدل،"[1] والعدل كما قال ابن كثير (توفي ٧٧٤هـ): "القسط والموازنة،"[2] فاختلال الموازنة في العقود هو اختلالٌ للعدل فيها.

- كلّية "دفع الضرر": والضرر اللاحق بأحد طرفي العقد عند اختلاله بيِّن؛ إذ يكون ما دفعه من ثمن غير مكافئ لما أخذه من مثمن، وهذا ضررٌ مثلُه في الشّريعة يُرفع ويُدفع.
- كلّية "تحريم أكل المال بالباطل": وهي تنطبق على الطّرف المستفيد مع وجود اختلال العقد؛ إذ يكون رابحاً للمال بغير عوض مستحقّ، وهو حرامٌ بمقتضى هذه الكلّية.

ب- في إفساد علّة مستنبطة:

مثال: الذّهب المحلّق:

استنبط الشيخ الألباني -عالم التخريج المشهور رحمه الله- من قوله ﷺ: "من أحبّ أن يحلِّق حبيبه حلْقة من نار، فليحلِّقه حلْقة من ذهب، ومن أحبّ أن يطوِّق حبيبه طوقاً من نار، فليطوِّقه طوقاً من ذهب، ومن أحبّ أن يسوِّر حبيبه سوارا من نار، فليسوِّره سواراً من ذهب، ولكن عليكم بالفضّة، فالعبوا بها."[3]

أقول: استنبط من هذا الحديث وأحاديث أخرى مثله أنّ الذّهب المحلَّق -أي: ما كان على شكل حَلْقة- محرَّمٌ على النّساء،[4] وهو قولٌ لم يُسبق

(١) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٢٠، ص٥١٠.

(٢) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، الرياض: دار طيبة، ١٩٩٩م، ج٤، ص٥٩٥.

(٣) أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: الخاتم، باب: ما جاء في الذّهب للنّساء، حديث رقم ٤٢٣٦، ج٤، ص٩٣. قال الألباني: "حسن." انظر:
- الألباني، أبو عبد الرحمن محمّد ناصر الدّين بن الحاج نوح. **آداب الزّفاف في السنة المطهّرة**، القاهرة: المكتبة الإسلامية، ١٤٠٩هـ، ص٢٢٤ - ٢٢٨.

(٤) انظر: الألباني، **آداب الزّفاف**، مرجع سابق، ص٢٢٢ وما بعدها.

إليه فيما يُعلم. غير أنّ شهرة الشيخ في العالم الإسلامي، وشهادة العلماء له بطول اليد في تخريج الحديث، أعطت لقوله هذا -ونحوه من آرائه الفقهية- شيعوعةً ورواجاً ما، وغيرُ المتخصّصين من المتديّنين والعامّة من المسلمين لا فرق عندهم بين علوم الشّريعة، يحسبونها شيئاً واحداً، من تبرَّز في فنٍّ منها فهو مبرَّزٌ في الشّريعة كلِّها، وعندنا في الجزائر يَذيع قول الشيخ هذا في أوساط أتباعه، حتّى يعدّون المرأة عالية الكعب في الدِّين، سامية المقام في العلم إذا لم تقبل أن يكون مهرها ذهباً محلَّقاً، بل تستعيض عنه ببعض أنواع الجواهر والألماس.

ولا شكّ في أنّ الشيخ -رحمه الله- كبا زندُه فلم يقدَح في هذه المسألة، وأبعد النجعة ولات حين رجعة، وآية ذلك: أنّ العلّة التي خالها مناط التحريم، وهي "التحليق"، فاسدةٌ غير صحيحة؛ إذ "التحليق" المقترن بالوعيد المفيد لحكم التحريم لا يدلّ لفظُ الحديث على كونه علّةً للوعيد نصّاً، بل استنباطاً من الشيخ. يعرف هذا من يفرِّق بين العلّة المنصوصة والعلّة المستنبطة في أصول الفقه، ومعلومٌ فيما يقرِّره الأصوليون أن ليس كلّ وصف مذكور في محلّ الحكم أو سياقه يصلح علّةً له، بل لا بدّ من مناسبة مخيلة بينه وبين الحكم، كما يقول الشيخ عبد الله بن إبراهيم:

والوصفُ ذو تناسب أو احتمِل   له وإلاّ فعن القصد اعتزِل(1)

والأصوليون يستشنعون التعليل بالأوصاف الطردية غير المخيلة، يقول ابن السّمعاني: "وإذا انتهى التصرّف في الشّرع إلى هذا المنتهى [يقصد التعليل بالأوصاف الطردية]، كان ذلك استهزاءً بقواعد الدِّين، واستهانةً بضبطها، وتطريقاً لكلّ قائلٍ أن يقول ما يريد، ويحكم بما شاء، ولهذا صرف علماء الشّرع تبعتهم إلى البحث عن المعاني المخيلة المؤثّرة."(2)

---

(١) الشنقيطي، **نشر الورود**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٠٢.

(٢) السمعاني، **قواطع الأدلة**، مرجع سابق، ج٢، ص١٤٣.

فأيُّ مناسبة يستطيع الفقيه أن يبديها بين مجرَّد "التحليق" وحكم التحريم؟ لا شيء، فالوصف طرديٌّ كطردية انطلاق الخمر على شراب العنب، وطردية وصف "البدوية" في ردّ شهادة البدوي، وطردية "الذكورة" في سراية العتق، ونحوها من الأوصاف الطردية، ويعرف هذا من تمرّس في مسالك التعليل ومسائله.

والأحاديث التي استدلّ بها الألباني معارضةٌ بما هو أثبت وأصحّ عند علماء السنّة،[1] وفيها إطلاق حِلِّ الذّهب للنّساء من غير تقييد، ولا يقال: يُحمل المطلق على المقيَّد، لأنّ ذلك إنّما يصحّ في القيد ذي المعنى التشريعي، لا في القيد الطردي كما ذكرنا.

ويؤيِّد إفساد علّة "التحليق" في التأثير على حكم الذّهب للنِّساء كلّياتٌ تشريعية متعددة، منها:

- كلّية "الإباحة": وهي ثابتةٌ في الذّهب في حقّ النّساء -زيادةً على الأصل- بالنصّ الذي يرويه علي بن أبي طالب رضي الله عنه، حيث يقول: أخذ رسول الله ﷺ حريراً بشماله، وذهباً بيمينه، ثمّ رفع بهما يديه فقال: "إنّ هذين حرامٌ على ذكور أمّتي، حلٌّ لإناثهم،"[2] وفي أحاديث أخرى وثابتة -زيادةً على النّص- بالإجماع الذي ذكره النووي -وغيره- فقال: "أجمع المسلمون على أنّه يجوز للنِّساء لُبس أنواع الحليّ من الفضّة والذّهب جميعاً، كالطّوق والعقد والخاتم والسِّوار والخلخال والدّمالج والقلائد والمخانق، وكلّ ما يُتّخذ في العنق وغيره، وكلُّ ما يَعْتَدن لُبسه، ولا خلاف في شيء من هذا."[3]

---

(١) ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله. **مجموع فتاوى ومقالات متنوعة**، جمعها: محمّد بن سعد الشويعر، الرياض: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء ودار القاسم، ١٤٢٠هـ، ج٦، ص٣٥٠.

(٢) ابن ماجه، **سنن ابن ماجه**، مرجع سابق، كتاب: اللباس، باب: لُبس الحرير والذّهب للنّساء، حديث رقم ٣٥٩٥، ج٢، ص١١٨٩. قال الألباني: "صحيح." انظر:
- الألباني، **صحيح الجامع الصغير وزيادته**، مرجع سابق، حديث رقم ٢٢٧٤، ج١، ص٤٥١.

(٣) النووي، **المجموع**، مرجع سابق، ج٦، ص٤٠.

فكيف يرتفع أصلٌ بهذه المثابة من القوّة بظنٍّ خافت مشتبه، مبنيٍّ على وصف طردي لا مناسبة فيه؟!

- كلّية "العادة": جرت عادة النِّساء منذ عهد رسول الله ﷺ والصّحابة ﷺ ومن بعدهم إلى يوم النّاس هذا على لُبس الذَّهب الذي ينصرف عند الإطلاق إلى المحلَّق بداهةً، فقطعاً لبسته نساء الصّحابة ﷺ، ونساء العلماء، ولا نجد في كتب الفقهاء والمحدِّثين على اختلاف مشاربهم ومناهجهم نكيراً على ذلك، فكان جرياً منهم على هذه العادة.

- كلّية "مشروعية الزِّينة والتجمّل وإظهار النِّعمة": والنِّساء أشدّ اختصاصاً بها من الرِّجال؛ إذ يقول الله فيهنّ: ﴿أَوَمَن يُنَشَّؤُا۟ فِى ٱلْحِلْيَةِ وَهُوَ فِى ٱلْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ [الزخرف: ١٨]، وهو إخبارٌ عن لُبس النِّساء الحليّ منذ نشأتهنّ؛ أي منذ طفولتهنّ، وهذا الإخبار متضمِّنٌ للإقرار؛ إذ لم يعقُبه ذمٌّ أو إنكار، وإذْ جرت العادة -كما قلنا- بتحلِّي النِّساء بالمحلَّق من الذّهب، فهو تقرير لإباحته وجوازه.

فيتحصَّل أنّ الأحاديث التي ذكرها الشيخ الألباني لا تقوى -من جهة دلالتها إذا سلّمنا بصحّتها- على هدم هذه الكلِّيات، ولهذا تُصرف إلى أوجه أخرى من الفهم، كالحمل على ما لم تُؤدّ زكاتُه، أو على الإسراف والتبذّخ، أو على الإرشاد إلى مقام الزّهد، أو على أنّها منسوخة، أو على أنّها شاذّة، وإلى هذا الأخير مال الشيخ عبد العزيز بن باز -رحمه الله- حيث قال: "وأمّا الأحاديث التي ظاهرها النّهي عن لُبس الذّهب للنّساء، فهي شاذّة مخالفة لما هو أصحّ منها وأثبت، وقد قرّر أئمّة الحديث أنّ ما جاء من الأحاديث بأسانيد جيّدة، لكنّها مخالفة لأحاديث أصحّ منها، ولم يمكن الجمع، ولم يُعرف التاريخ، فإنّها تُعتبر شاذّة، لا يُعوَّل عليها، ولا يُعمل بها."(١)

(١) ابن باز، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ج٦، ص٣٥٠ - ٣٥١.

ثمّ قال: "وما ذكره أخونا في الله العلاّمة الشيخ محمّد ناصر الدِّين الألباني في كتابه: "آداب الزِّفاف" من الجمع بينها وبين أحاديث الحِلِ بحمل أحاديث التحريم على المحلَّق وأحاديث الحِلِّ على غيره، غير صحيح، وغير مطابق لما جاءت به الأحاديث الصّحيحة الدّالة على الحلّ... وقد تأيّدت بما حكاه جماعة من أهل العلم من الإجماع على نسخ الأحاديث الدّالة على التحريم كما نقلنا أقوالهم آنفاً، وهذا هو الحقّ بلا ريب."[1]

٢- أثر الكلّيات التشريعية في التعليل بالحكمة:

مثال: سفر المرأة بغير محرم في وسائل النقل الحديثة:

جاء في السنة نهي المرأة عن السّفر وحدها بغير محرم في قوله ﷺ: "لا يحلّ لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة ليس معها حُرْمة،"[2] وفي نحوه من الأحاديث.

وجاء في السنّة أيضاً إخبار النبي ﷺ أنّه يأتي زمانٌ على المرأة تسافر من الحِيرة[3] إلى مكّة لا تخاف شيئاً، فعن عديّ بن حاتم قال: بينا أنا عند النبي ﷺ إذْ أتاه رجلٌ فشكا إليه الفاقة، ثمّ أتاه آخر فشكا قطع السّبيل، فقال: "يا عديّ، هل رأيت الحِيرة؟"، قلت: لم أرها وقد أُنبئتُ عنها، قال: "فإن طالت بك حياةٌ لتَرينَّ الظّعينة [أي المرأة] ترتحل من الحِيرة حتّى تطوف بالكعبة، لا تخاف أحداً إلاّ الله."[4]

---

(١) المرجع السابق، ج٦، ص٣٥١.

(٢) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: الجمعة، باب: في كم يقصر الصلاة، حديث رقم ١٠٨٨، ج٢، ص٤٣.

(٣) مدينة تاريخية قديمة تقع جنوب وسط العراق، وهي عاصمة المناذرة وقاعدة ملكهم، تقع أنقاضها على مسافة ٧ كيلومترات إلى الجنوب الشرقي من مدينتي النجف والكوفة. انظر: "http://ar.wikipedia.org/wiki/الحيرة".

(٤) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: المناقب، باب: علامات النبوة في الإسلام، حديث رقم ٣٥٩٥، ج٤، ص١٩٧.

وسياقه يدلّ على أنّها تسافر وحدها؛ إذ المقصود بيان مبلغ الأمن الوافر والشّائع على الطّريق من قطع السّبيل الذي شكاه السّائل، وليس المقصود بيان الأمن العادي؛ إذ الأمن العادي يتّفق حصولُه في أيٍّ وقت، ولا يدلّ على وفور الأمن الشّائع سفرُها مع محرم، فذلك أمنٌ عادي، بل يدلّ عليه سفرُها وحدها، ولا يقال: هذا إخبارٌ عن أمر سيقع، وليس كلّ ما أخبر النبي ﷺ عن وقوعه فهو جائزٌ شرعاً، لأنّ الحديث كما قال النووي: "خرج في سياق المدح والفضيلة واستعلاء الإسلام ورفع مناره، فلا يمكن حمله على ما لا يجوز."[(١)]

ففهمنا من الحديثين أنّ حكمة نهي المرأة عن السّفر وحدها هي: عدم الأمن على نفسها أو مالها أو عرضها، سواءً تحقّقت عدمَ الأمن أم ظنّته، فأمّا إذا تحقّق الأمنُ الوافر الشّائع واستُيقن، وانتفت مظنّة الخوف، فلها أن تسافر وحدها، وإذا كان كذلك، فأرى أنّ المرأة -في عصرنا الحاضر- إذا اضطرّت للسّفر أو احتاجت إليه حاجةً شرعيةً صحيحة، ولم تكن ذات محرم، أو تعذّر على محرمها السّفر معها، أنّها يجوز لها السّفر وحدها في وسائل النّقل الحديثة؛ إذ الغالب الذي تشهد به العادة والحسُّ أنّ هذه الوسائل آمنةٌ أمناً موفوراً متيقّنا، وهذا بناءً على كلّية "الحاجة" المسوِّغة للتعليل بالحكمة المذكورة.

٣- أثر الكليات التشريعية في الاستنباط بالقواعد الفقهية:

مثال: أثر التضخّم النقدي في قيمة الدَّين:

التضخّم النقدي هو: "حركة صعودية للأسعار، تتّصف بالاستمرار الذاتي، تنتج عن فائض الطلب الزّائد عن قدرة العرض."[(٢)]

وارتفاع الأسعار هذا يؤثّر في القيمة الشِّرائية للعملة عموماً، ومن جملة

---

(١) النووي، **المجموع**، مرجع سابق، ج٨، ص٣٤٦.

(٢) المصلح، خالد بن عبد الله. **التضخم النقدي في الفقه الإسلامي**، الرّياض: دار ابن الجوزي، ١٤٢٧هـ، ص٧٨.

ذلك الدُّيون، فمثلاً إذا أقرض[1] شخصٌ لآخر مبلغ "١٠٠٠" دينار لأجَل سنة، وحدث تضخّمٌ نقديٌّ بنسبة "٣٥٪" خلال تلك السنة، إذا جاء المدين يردّ المبلغ لصاحبه يكون قد فقد "٣٥٪" من قيمته الشِّرائية، بمعنى أنّ "١٠٠٠" تصبح قيمتها "٦٥٠" مقارنة بيوم الاقتراض.

والمسألة تُتصوَّر عكسية أيضاً؛ أي أن تزيد القيمة الشِّرائية للعملة عمّا كانت عليه من قبل، وهو المسمّى في علم الاقتصاد "الانكماش".

والإشكال هو: هل يردُّ المدين الدَّين بمثله من النقود كما أخذه، فإذا أخذ ألفاً يردّ ألفاً من غير اعتبار بتضخّم ولا انكماش، أم يردّه بقيمته الشِّرائية التي كان عليها يوم الاقتراض، سواء بالزِّيادة أم بالنقصان، فيردّ في المثال الذي ذكرناه "١٣٥٠" عوض "١٠٠٠".

قال الجمهور -أبو حنيفة، والمالكية في المشهور، والشافعية، والحنابلة-: يردّ المثل كما أخذه، ولا عبرة بالرُّخص والغلاء.[2]

وقال أبو يوسف: بل يردّ القيمة وقت القبض، وعليه الفتوى في المذهب الحنفي.[3]

ونقل بعض العلماء أنّ ابن تيمية يقول بهذا الرأي، وذلك في كتابه "شرح

---

(١) ملاحظة: القرض أخصّ من الدَّين مطلقاً، فالقرض هو أحد أشكال الدَّين، لأنّ الدَّين قد ينشأ عن عقد معاوضة يتأجّل فيه أحد العوضين، كثمن المبيع، وعوض السَّلم، وعوض الإجارة، أو عن عقد مكارمة، كالقرض، والمهر في النكاح، وقد ينشأ عن غير عقد، كضمان المتلفات، والجنايات، والنفقات، وما أشبه ذلك.

(٢) الكاساني، **بدائع الصنائع**، مرجع سابق، ج٥، ص٢٤٢. وانظر أيضاً:
- الصاوي، **حاشية الصاوي على الشرح الصغير**، مرجع سابق، ج٣، ص٧٠.
- السيوطي، جلال الدِّين عبد الرّحمن بن أبي بكر. **الحاوي للفتاوي**، بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٤م، ج١، ص١١٤.
- ابن قدامة، **المغني**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٤٤.

(٣) ابن عابدين، **ردّ المحتار**، مرجع سابق، ج٥، ص١٦٣.

المحرَّر"،[1] حيث قال: "إذا أقرضه أو غصبه طعاماً، فنقصت قيمته، فهو نقص النّوع، فلا يُجبر على أخذه ناقصاً، فيرجع إلى القيمة، وهذا هو العدل، فإنّ المالين إنّما يتماثلان إذا استوت قيمتهما، وأمّا مع اختلاف القيمة فلا تماثل."[2]

ومستند الجمهور فيما ذهبوا إليه أنّ: "الدَّين يُقضى بمثله لا بقيمته،"[3] لأنّ قضاءه بقيمته يُدخل عليه الزّيادة والنقصان، وذلك ربا؛ إذ القاعدة أنّ: "كلّ قرض جرَّ نفعاً فهو ربا"، ولأنّ القرض موضوعه الإرفاق، وأخذ الزّيادة فيه مناف لذلك.[4]

والرّاجح في نظر الباحث هو رأي أبي يوسف، لكن مع تقييده بأن يكون التغيّر الطّارئ على القيمة الشرائية للعملة كثيراً، ليس ممّا يتغابن النّاس بمثله عادة. وإلى هذا الرأي والتقييد مال الرهوني (توفي ١٢٣٠هـ) من المالكية، وذلك في حاشيته على شرح الزرقاني لمتن خليل حيث ذكر أنّ الفلوس إذا زادت قيمتها أو نقصت فالمذهب أنّ العبرة فيها بالمثل لا بالقيمة، وأعقبه بالقول: "وينبغي أن يُقيَّد ذلك بما إذا لم يكثر ذلك جدّاً [أي الزيادة والنقصان] حتّى يصير القابض لها كالقابض لما لا كبير منفعة فيه، لوجود العلّة التي علّل بها المخالف [أي القائل باعتبار القيمة، وهو قولٌ في المذهب غير مشهور]."[5]

ويُرجع في تقدير الكثير والقليل إلى عُرْف المتعاملين، فإن تنازعوا، حكم

---

(١) وهو كتاب غير مطبوع.

(٢) جماعة من علماء نجد. **الدُّرر السَّنية في الأجوبة النجدية**، جمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، (د. م.)، (د. ن.)، ١٩٩٦م، ج٦، ص٢٠٦.

(٣) علي، حيدر خوّاجه أمين. **درر الحكام في شرح مجلة الأحكام**، تعريب: فهمي الحسيني، بيروت: دار الجيل، ١٩٩١م، بعد المادة "١١١٢"، عنوان: خاتمة في حق أحكام القرض والدين، ج٣، ص٨٦.

(٤) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، مرجع سابق، مادة "قرض"، ج٣٣، ص١٣٠.

(٥) الرهوني، محمد بن أحمد. **حاشية الرهوني على شرح الزرقاني لمتن خليل**، القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٠٦هـ، ج٥، ص١٢١.

القضاء بينهم في ذلك، وأستحسن أن يُحدّ الكثير "في المبالغ اليسيرة" بما زاد عن الثلث، استئناساً باعتباره في أحكام شرعية كثيرة، كما في الجائحة، وفي الوصية، وغيرها، قال الإمام أحمد: "إنّهم يستعملون الثُّلُث في سبع عشرة مسألة."(١)

ومستند هذا الترجيح هو القاعدة الفقهية الشهيرة: "الضّرر يُزال":

ووجهه: أنّ تغيّر قيمة النقود عن وقت نشوء الدَّين تغيّراً كبيراً يؤدّي إلى لحوق ضرر بأحد طرفي العقد، بالدّائن إذا تغيّرت بالنقصان، وبالمدين إذا تغيّرت بالزّيادة، وذلك على نحوٍ لم تجر العادة بمثله، فمثل هذا الضّرر يرفع ويزال في الشريعة.

ويتأيّد الاستدلال بهذه القاعدة -التي هي كلِّيةٌ في نفسها- بكلِّيات تشريعية أخرى، وهي:

- كلّية "العدل": وقد علّل بها ابن تيمية في النصِّ المنقول عنه آنفاً، وهو قوله: "إذا أقرضه أو غصبه طعاماً فنقصت قيمته، فهو نقص النّوع، فلا يُجبر على أخذه ناقصاً، فيرجع إلى القيمة، وهذا هو العدل، فإنّ المالين إنّما يتماثلان إذا استوت قيمتهما، وأما مع اختلاف القيمة فلا تماثل."(٢)

فإيجاب ردّ المثل في الدّيون بعد التضخّم النقدي الكثير، دون اعتبار لما طرأ من نقص في القيمة الشرائية للنقود أو زيادتها، فيه إغفالٌ لهذا الأصل الذي لا تستقيم معاملات النّاس إلاّ به، والمثلية وإن كانت متحقّقة في الصّورة، فهي منتفية في الحقيقة.

- كلّية "التشجيع على الإحسان": ومحلّها إذا كان الضّرر واقعاً على الدّائن، فمعلومٌ أنّ الدَّين شكلٌ من أشكال الإرفاق وبذل الإحسان من الدّائن إلى المدين، ومعلومٌ أنّ النفوس مجبولةٌ على الشحِّ والضنِّ بالمال، ولا يدفعهم إلى الإحسان إلاّ التغلّب على تلك الجبلّة بالإيمان وابتغاء

---

(١) انظر: ابن قدامة، **المغني**، مرجع سابق، ج٤، ص٨١.

(٢) علماء نجد، **الدرر السنية في الأجوبة النجدية**، مرجع سابق، ج٦، ص٢٠٦.

ما عند الله، وإيثار الجزاء الأخروي، لكن ليس ذلك ممّا يلزمهم، لهذا فالنّاس دائماً يتردّدون فيه، فإذا انجرّ إلى المحسن ضررٌ من إحسانه، قطع التردّد بالانكفاف والامتناع عن الإحسان مرّة أخرى، واعتلّ بذلك واعتذر، فإذا قلنا بردّ قيمة الدَّين إليه، رفعنا عنه الضّرر، وقطعنا تعلَّته في الإمساك، فنساوق بذلك مقصد الشّريعة في التشجيع على الإحسان، وعدم التنفير منه.[١]

وأمّا دليل الجمهور: وهو أنّ إيجاب ردّ القيمة في الدّيون يفضي إلى الرّبا، لأنّه اعتياضٌ عن الدَّين بأكثر منه، فيناقش من وجهين:[٢]

الأوّل: أنّ إيجاب ردّ القيمة ليس من باب الرّبا، بل هو من باب ضمان النقص الطارئ على الدَّين وتعويضه، فإنّ انخفاض القيمة الشِّرائية للأوراق النقدية يُعدّ نقصاً وعيباً حال كونها في يد المدين، فتكون من ضمانه.

الثاني: أنّ الزيادة هنا في مقابل ما طرأ من نقص القيمة الشّرائية، وهذا بخلاف الزّيادة الربوية، فإنّها لا مقابل لها.

وثمّت وجهٌ ثالث، وهو أنّ منع الفقهاء من ردّ قيمة الدَّين إنّما يتوجّه في الأصل للنقدين: الذّهب والفضّة، ومنعوا من ذلك في الفلوس إلحاقاً لها بالنقدين. ولمّا لاحظ أبو يوسف الفرق بين الفلوس والنقدين، خالف في إلحاقها بالنقدين، ولم يخالف في المنع المتّجه للنقدين، كما قال ابن عابدين: "وإيّاك أن تفهم أنّ خلاف أبي يوسف جارٍ حتىّ في الذّهب والفضّة... فإنّه لا يلزم لمن وجب له نوعٌ منها سواه بالإجماع، فإنّ ذلك الفهم خطأ صريح ناشئ عن عدم التفرقة بين الفلوس والنقود."[٣]

---

(١) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص٤٩٢.

(٢) المصلح، **التضخم النقدي**، مرجع سابق، ص١٩٨.

(٣) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. **مجموعة رسائل ابن عابدين**، (د. م)، (د. ن.)، (د. ت.)، ج٢، ص٦٤.

ومن هنا صحّ لنا أن نخالف في النقود الورقية باعتبار ما بينها وبين النقدين من الاختلاف الجذري في الثبات والاستقرار، والذي هو أشدّ من الاختلاف بين النقدين والفلوس.(١)

٤- أثر الكلِّيات التشريعية في الاستنباط بالمصالح المرسلة:

مثال: استثمار أموال الزّكاة:

لا خلاف في أنّ مستحقّ الزّكاة إذا صُرف إليه المال، فدخل في ملكه، أنّه يتصرّف فيه كيف يشاء بما هو مشروع، ومن ذلك استثماره.

والرّاجح أنّ المزكِّي لا يجوز له استثمار ما وجب عليه إخراجُه إذا آن وقت الوجوب بناءً على ترجيح وجوب إخراج الزّكاة فوراً.(٢)

ولهذا فالمسألة -محلّ البحث- هي استثمار أموال الزّكاة من طرف الإمام "الدولة" بعد جمعها وقبل إيصالها إلى مستحقِّيها، اختلف المعاصرون في هذه المسألة على قولين:(٣)

الأوّل: عدم الجواز، معلّلين ذلك بأنّ:

- استثمارها ينافي وجوب إيصالها إلى المستحقِّين فوراً، وحاجة المستحقِّين إليها ناجزة، واستثمارها يؤخِّر سدّ خلّتهم.
- الاستثمار يعرّضها للخسارة، ويُؤدِّي إلى صرف قدر كبير منها على الجانب الإداري من المشاريع الاستثمارية.
- الإمام يده على أموال الزّكاة يد أمانة، لا يد تصرُّف واستثمار.

---

(١) ابن بيه، **علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه**، مرجع سابق، ص١٥٠.

(٢) شبير، محمّد عثمان، **استثمار أموال الزكاة: رؤية فقهية معاصرة**، في كتابه مع مؤلِّفين آخرين: **أبحاث فقهية في قضايا الزّكاة المعاصرة**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٠٧ - ٥١٥.

(٣) المرجع السابق، ج٢، ص٥١٦.

- الاستثمار ينافي التمليك الفردي لكلِّ مستحقٍّ على حدة، فهو تمليك جماعي لريع المشروع الاستثماري.

الثاني: الجواز، والمعوَّل الأبرز فيه هو المصلحة المرسلة، وقاعدة: "تصرُّف الإمام على الرّعية منوطٌ بالمصلحة"، والكلّية التشريعية المسوِّغة لذلك هي: "مقصد الشّريعة في تغطية كلِّ وجوه الاستحقاق من الزّكاة". ولا يخفى أنّ أموال الزّكاة قد لا تسع الوجوه الثمانية، وهذا هو المشاهد في الواقع بسبب امتناع كثير من الأغنياء عن إخراج الزّكاة، فتوزيعها بغير استثمار يؤدِّي إلى قصور فائدتها على بعض تلك الوجوه دون بعض، فتبقى حاجاتٌ كثيرةٌ هي من مصارف الزّكاة غير منسدّة، بخلاف ما إذا استُثمرت، فإنّ الأرباح الناتجة عن ذلك تُمكِّن من تغطيةٍ أكبر لأنواع الاستحقاق، وباتِّساع الاستثمار وازدهاره يتمّ تغطية جميع الأنواع في مرحلةٍ ما، فيستغني جميع أهل البلد، فتُصرف الزّكاة إلى مستحقّيها في بلد آخر، وهكذا حتّى تتّسع دائرة الاستغناء في الأمّة بأسرها، ولا يخفى ما في ذلك من مصالح تعود على الأمّة بالقوّة والاطمئنان ورهبة الجانب، فتنصرف همّتها إلى تحقيق غايات أخرى تمكِّن لدين الله في الأرض.

فاعتباراً بهذا النظرة الكلِّية، يرجِّح الباحث جواز استثمار أموال الزّكاة، مع تقييده ببعض الضوابط التي تُتلافى بها اعتراضات المانعين، كالتي خلصت إليها الندوة الثالثة لقضايا الزكاة المعاصرة، المنعقدة بالكويت، وهي:[١]

- أن يتمّ سدّ الحاجات الفورية للمستحقِّين.
- أن يكون الاستثمار بالطرق المشروعة.
- أن تكون المشاريع الاستثمارية ذات جدوى اقتصادية مأمونة، وقابلة للتنضيض عند الحاجة.
- المبادرة بتنضيض الأصول المستثمرة إذا اقتضت حاجة المستحقِّين لذلك.

---

(١) شبير، **أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة**، الملحق الخامس، ج٢، ص٨٨٥ - ٨٨٦، بتصرّف.

- أن يقوم على الاستثمار ذوو الأمانة والكفاءة.

- أن يُضمن بقاء الأصول الاستثمارية على ملك المستحقِّين، واستمرار حصولهم على ريعها.

ثالثاً: أثر الكليات التشريعية في الفتوى

١- أثر الكليات التشريعية في مراعاة حال المستفتي "تحقيق المناط الخاصّ":

مثال: رتق غشاء البكارة:

غشاء البكارة هو جلدة مخاطية رقيقة ومستديرة، تقع داخل المهبل بعد فتحته الخارجية بحوالي ٢ أو٣ سنتيمتر، دورها حماية عنق المهبل الموصِل إلى الرَّحم من دخول أيّ شيء إليه، وفيها فتحة صغيرة تسمح بخروج دم الحيض.[١]

وهذا الغشاء يتهتّك إذا وُطئت المرأة، فتنقطع الشعيرات الدموية المتّصلة به، وتسيل منها قطيرات من الدم، ومن هنا يعتمد النّاس فيما تجري به أعراف الزّواج في المجتمعات العربية والإسلامية على هذه القطرات إذْ تدلّ على تهتّك الغشاء، فيعلم الرّجل بذلك أنّ المرأة لم توطأ من قبل، لأنّ هذا الغشاء لا يتمزّق في العادة إلاّ إذا اخترقه شيءٌ صلب كعضو الرّجل، فيكون ذلك برهاناً على عفّتها وطهرها، فأمّا إذا وطئها ولم تُنزل شيئاً من هذه القطيرات الدموية، فأقلّ ما يصيب الرّجل من ذلك هو التشكّك، ولكن كثيراً ما يؤدِّي هذا الأمر إلى الرِّيبة -وهو الغالب من حال النّاس- ومن ثمّ إلى طلاق هذه المرأة التي قد تبقى عانساً بقية حياتها، زيادةً على الطّعن في عِرضها.

ومن هنا كان لهذا الغشاء قيمة مصيرية عند البنات؛ إذ يخشين أن يصيبه التمزّق، وذلك ممكنٌ بالحوادث كالسّقوط أو الوثب أو التصادم الجسدي، أو ركوب الدرّاجة أو الدابة، أو ممارسة بعض الأنشطة الرِّياضية، أو الاحتكاك

---

(١) انظر: "http://ar.wikipedia.org/wiki/غشاء البكارة".

بالأصبع أو نحوه، كما يتمزّق إذا مورس الجنسُ على المرأة قبل الزّواج، إمّا بإكراهها، وهو الاغتصاب، أو برغبتها، وهو الزِّنا.

وقد توصّل العلم الحديث في مجال الجراحة إلى إمكان إعادة الغشاء إلى حاله الطبيعية لو تمزّق، فيكون كأنّه لم يتمزّق، وتُسمّى عملية "الرّتق العذري"، ومن هنا يُطرح الإشكال من الناحية الشرعية على الطبيب الذي يقوم بهذا النوع من العمليات، هل ذلك جائزٌ أم لا؟

ووجه الإشكال: أنّ المرأة الممزّق غشاؤها يُحتمل أن تكون زنت، ويُحتمل أن تكون اغتُصبت، ويحتمل أن تكون تزوّجت ثمّ طُلّقت أو رُمِّلت، ويُحتمل أن تكون أصيبت بحادث. وإذا كانت زنت؛ أي: ثبت زناها بالشّهادة أو الإقرار، يُحتمل أن تظهر منها التوبة والاستقامة، فتروم السِّتر ودرء الفضيحة، كما يُحتمل أن لا يظهر منها ذلك، ولا تبدي ندماً وتوبة، وبتردّد هذه الاحتمالات يتردّد الحكم الشّرعي، ومن هنا ترى بوضوح أنّ مدار المسألة على "تحقيق المناط الخاصّ"، وبالتمعّن في المسألة مع الاطّلاع على ما كُتب فيها،[1] وجدتُها من أكثر المسائل تردّداً بين كلِّياتٌ تشريعية كثيرة، ومنها:

"العقوبة على المعصية":

وذلك في من ثبت زناها، ولم تظهر توبتها، فإنّها تعاقب زيادة على الحدّ بأن لا ينكحها المؤمن العفيف الصّالح، لقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِى لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌۚ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٣]، وقوله: ﴿ٱلْخَبِيثَٰتُ لِلْخَبِيثِينَ وَٱلْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَٰتِۖ وَٱلطَّيِّبَٰتُ لِلطَّيِّبِينَ وَٱلطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَٰتِ﴾ [النور: ٢٦]، وقد ذكر بعض الفقهاء أنّ هذ النكاح لو وقع يُفسخ.[2]

"تحريم الغشّ والتغرير":

وذلك أنّ الزانية إذْ تقوم بالرّتق العذري، وتروم استئناف حياة زوجية تبدو

(١) ياسين، **أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة**، مرجع سابق، ص٢٢٧ - ٢٦٦.

(٢) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج١٢، ص١٧١.

فيها عفيفة صالحة ذات سيرة مرضية، تغشّ بذلك وتخدع من يتزوّجها، فإنّه لو يدري بحقيقتها لا ينكحها غالباً، وكذا من كانت متزوِّجة فطُلِّقت أو رُمِّلت، فتزعم في بيئة لا تُعرف فيها أنّها بكرٌ لم تُمسّ، فتقوم بالرّتق لهذا الغرض.

"التكافؤ المستديم لعقدة النكاح":

التكافؤ في الدِّين والأخلاق والطبائع من أهمّ العوامل والأسباب المؤدِّية إلى بقاء النّكاح وديمومته واستقراره، وأخلاق الزّانية التي لم تتُب لا تناسب أخلاق المؤمن العفيف الصّالح، وإذا استطاعت تغريره واستمالته وقتاً ما، فسرعان ما تتكشَّف له أغوارها وخباياها، فيُسارع ببتّ طلاقها، قال ابن عاشور: "المؤمن الصّالح لا يتزوّج الزّانية، ذلك لأنّ الدّربة على الزِّنا يتكوّن بها خُلُقٌ يناسب أحوال الزُّناة من الرِّجال والنِّساء، فلا يرغب في معاشرة الزّانية إلاّ من تروق له أخلاق أمثالها."[1]

"السِّتر على المسلم":

وهذه الكلّية تنطبق على من زنت، لكن ظهر منها الندم والحسرة والإقلاع والتوبة والاستقامة، وداومت على حال التوبة مدة معتبرة، كسنتين وثلاث، وعُرف ذلك من حالها معرفة مستفيضة، لا بالاعتماد على مجرد قولها، أو قول آحاد معارفها، فإنّها إذا لم يفتضح أمرها، يحثّ الشّرع على سترها، كما في قوله ﷺ: "من ستر مسلماً ستره الله يوم القيامة،"[2] وقوله ﷺ لهزّال -صاحب ماعز- وهو الذي أشار عليه أن يعترف بالزِّنا عند رسول الله ﷺ: "ويلك يا هزّال، لو كنت سترته بثوبك كان خيراً لك،"[3] وكقول عمر رضي الله عنه للذي جاء

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٨، ص١٢٥ - ١٢٦.

(٢) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: المظالم والغصب، باب: لا يظلم المسلمُ المسلمَ ولا يُسلمه، حديث رقم ٢٤٤٢، ج٣، ص١٢٨.

(٣) الشيباني، **المسند**، مرجع سابق، حديث رقم ٢١٨٩٠، ج٣٦، ص٢١٤. قال شعيب الأرنؤوط: "صحيح لغيره وهذا إسناد حسن." انظر:
- المرجع نفسه، الموضع نفسه.

يعترف لرسول الله ﷺ أنّه أصاب من امرأة ما دون أن يمسّها: "لقد سترك الله لو سترت نفسك،"(١) ونحو ذلك من النصوص.

فترى أنّ تطبيق بعض هذه الكلّيات دون الأخرى متوقِّفٌ على الإلمام الدقيق بصفة المرأة، والعوارض المحتفّة بحالتها، ويمكن تفريع ذلك كما يلي:(٢)

أولاً: إذا ثبت زنا المرأة بالشهادة أو الإقرار، فهما حالتان: حالة ظهور النّدم والتوبة منها بالصفة التي ذكرت، ولم تُفتضح: فيظهر أنّ أولى الكلِّيات تطبيقاً على هذه الحالة هي: كلّية "السِّتر"، فيجوز الرّتق في هذه الحالة، ومن باب أولى إذا اغتُصبت بغير إرادتها. وحالة عدم ظهور التوبة منها بالصفة التي ذكرت، فأجدر الكلّيات تطبيقاً على هذه الحالة هي "العقوبة"، والحول دون "الغشّ والتغرير"، ودون عدم "التكافؤ" بينها وبين من تروم تغريره، فلا يجوز الرّتق، وهذا حكم المطلّقة والأرملة أيضاً.

ثانيا: إذا لم يثبت زنا المرأة، ولم يثبت ما يدلّ على الاغتصاب، ولا على الحادث، ولا على الزواج ثم الطلاق أو وفاة الزوج، فيظهر لي عدم جواز الرتق، حتى يثبت السبب الفعلي في تمزق الغشاء؛ إذ لا يخلو أن يكون أحد الأسباب الماضية، فنعامل كل حالة بحسب ما ذكرنا.

٢- أثر الكلّيات التشريعية في تقييد المباح

مثال: زواج الصّغيرات:(٣)

لم تحدِّد الشّريعة فارقاً معيَّناً في السنّ بين الرّجل والمرأة يلزم التقيّد به في الزّواج، فالثابت أنّ الكبير يجوز له نكاح الصّغيرة، والصّغير يجوز له نكاح

---

(١) مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب: التوبة، باب قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: ١١٤]، حديث رقم ٢٧٦٣، ج٤، ص٢١١٦.

(٢) ياسين، **أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة**، مرجع سابق، ص٢٢٧ - ٢٦٦.

(٣) أي: اللائي لم يبلغن الحلم، وأرى أن يشمل المثال اللائي لم يبلغن الرشد أيضاً، ويختلف سنّ ذلك باختلاف البيئة، وفي عصرنا تصطلح القوانين على أنّه دون الثامنة عشرة.

الكبيرة أيضاً، وكلاهما فعله رسول الله ﷺ، حيث نكح خديجة -رضي الله عنها- وهي تكبره بـ١٥ سنة، ونكح عائشة -رضي الله عنها- وهي تصغره بـ٤٥ سنة، لكنّ الفقهاء شرطوا قيداً عامّاً، وهو: "الكفاءة"؛ أي: مساواة الرّجل للمرأة في مواصفات مخصوصة، تتحقّق من خلالها مقاصد الزّواج، ومصالح العشرة التي لا تنتظم عادةً إلاّ بين المتكافئين.

واتّفقوا على بعض ما تتحقّق به الكفاءة من تلك المواصفات، كالدِّين، واختلفوا في بعضها الآخر، كالنَّسَب، والحرفة، والمال، ولم يخصّوا فارق السنّ بذِكْر.

فالحكم من النّاحية البيانية واضحٌ، وهو عدم تحديد فارق معيَّن في السنّ، غير أنّ الإمام "الحاكم" إذا رأى في الواقع استشراء فساد العشرة بين الأزواج المتباعدين في السنّ، وكثرة حالات التظلّم والشكوى، وفشوّ الطلاق، ورأى مدارها على عدم التآلف بسبب فارق السنّ، فالذي يبدو لي -والله أعلم- أنّه يجوز له وضع قانون يُحدِّد فيه فارقاً عمرياً لا يُتعدّى.

والخطّة التي تخوِّل الشّريعة استعمالها في مثل هذه الحالات هي: تقييد المباح، والكلّية التشريعية التي تسند ذلك هي: "قصد الشريعة في بناء النكاح على أسباب الديمومة والبقاء."

وإلى هذا يرشد قول عمر بن الخطاب ﷺ وقد أُتي بامرأة شابّة زوّجوها شيخاً كبيراً فقتلته: "يا أيّها النّاس، اتّقوا الله، ولينكح الرّجل لُمَتَه من النِّساء، ولتنكح المرأة لُمَتَها من الرِّجال"، يعني: شبهها.[1]

ولا يكون الحاكم بذلك قد قضى على الحكم الشّرعي أو بدّله، بل يكون قيَّده بالظّرف النّاجز، بحيث يزول بزواله، وهكذا تماماً صنع عمر بن

---

(١) ابن منصور، أبو عثمان سعيد. **سنن سعيد بن منصور**، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بومباي: الدار السلفية، ١٩٨٢م، كتاب: الوصايا، باب: الرّجل يتزوّج شبهه من النّساء، يعني لُمَته من النِّساء، حديث رقم ٨١٠، ج١، ص٢٤٣.

الخطاب ﵁ في منع الزّواج بالكتابيات إبّان الفتوحات لمّا رأى ذلك يُسرع في عنوسة المسلمات، وربّما يفضي إلى تسرّب أسرار الدّولة إلى الأعداء.

٣- أثر الكليات التشريعية في تقييد الحقّ:

مثال: نزع ملكية العقار للمصلحة العامة:

الأصل فيما ثبتت ملكيته التامة لمالك ما أنّ له كامل الحقّ في التصرُّف المطلق فيه، وأن لا ينتقل ملكه عنه إلى غيره إلاّ بإرادته ورضاه، وكلّ تصرّف في هذا الملك بغير رضا صاحبه تعدّه الشريعة اعتداءً، قال ابن عبد السلام: "وقد حرَّم الله أخذ الأموال إلاّ بأسبابٍ نصبها... ولا يجوز أخذ شيء منها إلاّ بحقِّه، ولا صرفه إلاّ لمستحقّه."[(١)]

غير أنّ الإمام أو نائبه إذا قدَّرت هيئاته المختصَّة ضرورةً عامّة أو حاجةً عامّة إلى استغلال عقار مملوك لفرد من الأفراد، كشقّ طريق لا سبيل إلى شقِّها إلاّ من خلال ذلك العقار، أو بناء مستشفى، أو سدّ مائي أو نحو ذلك، فالحكم الشّرعي هو جواز نزع ملكية العقار من ذلك الشخص، وإن لم يرض، فيكون ذلك تقييداً لمطلق حقِّه في التصرّف في ملكه، وهذا الجواز يستند إلى كلِّيات تشريعية قطعية، وهي: "تقديم المصلحة العامّة على المصلحة الخاصّة"، و"دفع الضّرر الأشدّ بالضّرر الأخفّ"، و"تصرّف الإمام على الرّعية منوط بالمصلحة"، ونحوها، وبهذا أصدر مجمع الفقه الإسلامي بجدّة قراره رقم: ٢٩ "٤/٤"، في دورة مؤتمره الرابع المنعقدة من ١٨ إلى ٢٣ جمادى الآخر ١٤٠٨هـ، الموافق لـ ٦ إلى ١١ شباط "فبراير"١٩٨٨م، ونصّه: "... وفي ضوء ما هو مُسلَّم به في أصول الشّريعة من احترام الملكية الفردية حتى أصبح ذلك من قواطع الأحكام المعلومة من الدِّين بالضّرورة، وأنّ حفظ المال أحد الضّروريات الخمس التي عُرف من مقاصد الشّريعة رعايتُها، وتواردت النّصوص الشّرعية من الكتاب والسنة على صونها، مع استحضار ما ثبت بدلالة السنة النبوية وعمل الصّحابة

---

(١) ابن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، مرجع سابق، ج١، ص٢٣٦.

ﷺ فمن بعدهم من نزع ملكية العقار للمصلحة العامّة، تطبيقاً لقواعد الشّريعة العامّة في رعاية المصالح وتنزيل الحاجة العامّة منزلة الضّرورة، وتحمّل الضّرر الخاصّ لتفادي الضّرر العامّ، قرّر ما يلي:

- يجب رعاية الملكية الفردية وصيانتها من أيّ اعتداء عليها، ولا يجوز تضييق نطاقها أو الحدّ منها، والمالك مُسلَّطٌ على ملكه، وله في حدود المشروع التصرّف فيه بجميع وجوهه، وجميع الانتفاعات الشّرعية.
- لا يجوز نزع ملكية العقار للمصلحة العامّة إلاّ بمراعاة الضّوابط والشّروط الشّرعية التالية:

أن يكون نزع العقار مقابل تعويض فوري عادل يقدِّره أهل الخبرة بما لا يقلّ عن ثمن المثل. وأن يكون نازعه وليّ الأمر أو نائبه في ذلك المجال. وأن يكون النّزع للمصلحة العامّة التي تدعو إليها ضرورةٌ عامّة، أو حاجة عامّة تُنزّل منزلتها، كالمساجد والطرق والجسور. وأن لا يؤول العقار المنتزع من مالكه إلى توظيفه في الاستثمار العامّ أو الخاصّ، وألاّ يُعجَّل نزعُ ملكيته قبل الأوان.

فإن اختلّت هذه الشّروط أو بعضها كان نزع ملكية العقار من الظلم في الأرض، ومن الغصوب التي نهى الله تعالى عنها ورسوله."(١)

٤- أثر الكليات التشريعية في سدّ الذّرائع

مثال: التورّق المصرفي المنظّم:

التورّق هو طلب الورِق، مثل التفقّه طلب الفقه، والورِق هو الفضة، والمقصود طلب النقود من الفضّة، هذا أصله، ثمّ صار يُستعمل في طلب النقد بصفة عامّة: ذهباً كان أم فضّة أم أوراقاً نقدية(٢).

---

(١) مجمع الفقه الإسلامي، **مجلّة مجمع الفقه الإسلامي**، عدد ٤، ج٢، ص٨٩٧.

(٢) ابن منيع، عبد الله بن سليمان. "التأصيل الفقهي للتورق في ضوء الاحتياجات التمويلية المعاصرة"، **مجلّة البحوث الإسلامية**، عدد ٧٢، "ربيع الأول - جمادى الثانية ١٤٢٥هـ)، ص٣٥٣.

وأمّا اصطلاحاً، فعرّفه كتاب المعايير الشرعية بأنّه: "شراء سلعة بثمن آجل مساومة أو مرابحة ثمّ بيعها إلى غير من اشتريت منه، للحصول على النقد بثمن حالّ."[(١)]

ولم يُستعمل مصطلح "التورّق" عند الفقهاء بهذا المعنى إلاّ عند الحنابلة، كما في "متن القناع" لأبي النّجا، وشرحه "كشّاف القناع" للبهوتي: ""ولو احتاج" إنسانٌ "إلى نقدٍ فاشترى ما يساوي مائة بمائة وخمسين، فلا بأس"، بذلك نصّ عليه، "وهي" أي: هذه المسألة تُسمّى "مسألة التورّق" من الورق وهو الفضّة،"[(٢)] وأمّا بقية المذاهب فتذكره ضمن صور "العينة"، ويسمِّيه الشافعية: "الزرنقة".[(٣)]

والفرق بين التورّق وبين العينة، أنّ مشتري السلعة في "العينة" يبيعها لمن اشتراها منه، أمّا في التورّق فيبيعها لطرف ثالث غير الذي اشتراها منه، كما أنّه في "العينة" يبيعها بأقلّ قطعاً، أمّا في التورّق فقد يبيعها بالمثل، أو بأزيد، والغالب أن يبيعها بأقلّ.[(٤)]

وهذا التورّق نوعان:[(٥)]

---

(١) هيئة المحاسبة للمؤسسات المالية الإسلامية، **المعايير الشرعية للمؤسّسات المالية الإسلامية**، مرجع سابق، المعيار رقم "٣٠"، ص٤١٢. وانظر أيضاً:
- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، مرجع سابق، مادة "تورّق"، ج١٤، ص١٤٧.

(٢) البهوتي، **كشاف القناع**، مرجع سابق، ج٣، ص١٨٦.

(٣) ابن منيع، **التأصيل الفقهي للتورّق في ضوء الاحتياجات التمويلية المعاصرة**، مرجع سابق، ص٣٥٤.

(٤) هيئة المحاسبة للمؤسسات المالية الإسلامية، **المعايير الشرعية للمؤسّسات المالية الإسلامية**، مرجع سابق، المعيار رقم "٣٠"، ص٤١٢. وانظر أيضاً:
- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، مرجع سابق، مادة "تورّق"، ج١٤، ص١٤٧.

(٥) السويلم، سامي بن إبراهيم. **التورّق والتورّق المنظم: دراسة تأصيلية**، منشور ضمن أعمال وبحوث الدورة السابعة عشرة للمجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة في الفترة ما بين: ١٩ إلى ٢٤ شوال ١٤٢٤هـ، الموافق لـ: ١٣ إلى ١٨ كانون الأول "ديسمبر" ٢٠٠٣م، مج٢، ص٦٠٣.

الأوّل: أن تتمّ صورة التورّق المذكورة في التعريف، بحيث لا يكون بائع السِّلعة للمستورِق عالماً بحاجته إلى النقد، وإذا علم فلا يدبِّر له مشترياً، بل يدعه للسّوق، ولا يكون المشتري من المستورِق عالماً بحاجته إلى النقد، وإذا علم فلا تكون له علاقة بالبائع الأوّل، ممّا يدلّ على أنّ العملية عفوية، ينتفي فيها قصد التحيّل على الرِّبا من جميع الأطراف، ويسمّى هذا النوع "التورّق الفردي"، أو "التورّق الفقهي".

فهذا النوع جائزٌ عند جماهير العلماء.[1]

الثاني: أن تتمّ عملية التورّق المذكورة في التعريف بتواطؤ بين بائع السلعة للمستورِق، وبين مشتريها منه بأقلّ، بحيث يدلّ البائعُ المستورِقَ على المشتري مباشرةً، والمشتري يشتري السِّلعة من المستورِق مباشرةً أيضاً، ويكون كلٌّ من البائع والمشتري قد امتهنا هذه الطريقة في التعامل، فالتورّق في هذه الحالة تشوبه شائبة الاحتيال على الرِّبا، ويسمّى هذا النوع "التورّق المنظّم"، وهو محلّ المثال.

وهذا النوع هو الذي تمارسه المصارف، ولهذا يسمّى أيضا "التورّق المصرفي"، بل تمارس أَشْكَل منه؛ إذ إنّ المصرف لا يحوز السِّلعة التي يبيعها للمستورِق، بل يعطيه ثمنها ليشتريها من السّوق وكالةً عنه، فإذا اشتراها المستورِق، يعتبر المصرف كأنّه باعها له أصالةً، ثمّ المستورِق يوكِّل المصرفَ بأن يتولّى بيع هذه السِّلعة في السّوق، فيبيعها المصرف لمشترٍ جاهز ومتعامِل دائم مع المصرف، وقد يكون ذا علاقة مع البائع الذي اشتُريت منه السِّلعة أوّل مرّة، فتدور السِّلعة بين أطراف ثابتة ومعلومة بعقود صورية، ويتحصّل أنّ المستورِق أخذ نقداً ليردّه بزيادة بعد أجل، والسِّلعة بين ذلك.

---

(١) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، مرجع سابق، مادة "تورّق"، ج١٤، ص١٤٧ - ١٤٨.

فهذا النوع من التورّق اختلف فيه المعاصرون بين مجيز ومحرِّم، والذي أرجِّحه أنّه لا ينبغي أن يجوز، سدّاً لذريعة الرِّبا، استناداً إلى الكلّية التشريعية في التشديد على تحريمه، وذمّ أهله، وتوعُّدهم بحربٍ من الله ورسوله، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمۡ تَفۡعَلُواْ فَأۡذَنُواْ بِحَرۡبٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ﴾ [البقرة: ٢٧٨- ٢٧٩].

قال ابن شاس المالكي (توفي ٦١٦هـ) بعد ذكره بعض صور العينة: "وبالجملة، فهؤلاء قومٌ علموا فساد سلفٍ جرَّ منفعة، وما ينخرط في سلكه من الغرر والرِّبا، فتحيَّلوا على جوازه بأن جعلوا سلعاً حتّى يظهر فيها صورة الحلّ، ومقاصدهم التوصّل إلى الحرام، وقد قدّمنا أنّ أصلنا حماية الذرائع، وسحب أذيال التّهم على سائر المتعاملين متى بدت مخايلهم، أو خفيت وأمكن القصد إليها من المتعاملين."[1]

٥- أثر الكليات التشريعية في فتح الذّرائع:

مثال: تشريح جثة الإنسان:

التشريح علمٌ يبحث في تركيب الأجسام العضوية بتقطيعها وفحصها، وهو أنواع بحسب أغراضه:[2]

التشريح العلمي: ويُستعمل للأغراض العلمية في التعرّف على أعضاء جسم الإنسان، والعلاقة بينها، ووظائفها، وهلمّ جرّا.

التشريح المرضي: وغرضه التعرّف على طبيعة المرض المتسبِّب في الوفاة، للتوصّل إلى علاجه مستقبلاً.

---

(١) ابن شاس، جلال الدِّين عبد الله بن نجم. **عِقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة**، تحقيق: محمّد أبو الأجفان وعبد الحفيظ منصور، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٥م، ج٢، ص٤٥٣.

(٢) القره داغي، علي محيي الدِّين. والمحمّدي، علي يوسف. **فقه القضايا الطبية المعاصرة**، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٦م، ص٥١٦ – ٥١٧.

التشريح الجنائي: يكون إثر الوفاة بسبب جريمة، فتُشرَّح جثّة المتوفَّى لمعرفة طبيعة الجريمة في سياق التحقيق للتوصّل إلى المجرم.

التشـريح لنقـل العضـو: أي مـن جسـم المشـرَّح إلـى جسـم حيٍّ ينتفـع بالعضـو المنقـول.

والأصل في التعرّض لجسد الإنسان الميِّت بالتصرّف في أعضائه أنّه محرَّم، لأنّ الإنسان مكرَّم كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]، ولقوله ﷺ: "كسر عظم الميِّت ككسره حيّاً،"[(١)] ولهذا أوجبت الشريعة إذا مات أن يغسَّل، ويكفّن، ويدفن، ويصلّى عليه، ونهت عن الجلوس على قبره، وأرشدت إلى ذكر محاسن الموتى، ونحو ذلك. والتصرّف في جسد الإنسان الميِّت ذريعةٌ إلى الحطِّ من كرامته، فهي محرّمةٌ في الأصل، غير أنّ للمسألة نظرا خاصّاً، وهو:

أنّ التشريح بمختلف أنواعه المذكورة غدا من حاجات العصر، بل من ضروراته أحياناً، وذلك في مجال الطبّ، وفي مجال التحقيق الجنائي، ومن دونه تتعطّل مصالح عظيمة، بل واجباتٌ شرعية، مثل: معالجة المرضى بواسطة العمليات الجراحية، وذلك لا يتمّ إلاّ بإتقان هذه الصّنعة من خلال دراسة جسد الإنسان، وأعضائه، ومختلف وظائفها دراسةً عملية تطبيقية، لا تقتصر على مجرّد التنظير، ومثل: معرفة أسباب الوفاة بالأمراض، وكيف يمكن معالجتها مستقبلاً، ومثل: إنقاذ المشرفين على الهلاك من خلال نقل الأعضاء التي يحتاجون إليها، كالقلب، والكبد، والرئة، ونحوها، ومثل: التوصُّل إلى الجناة، وتسليط العقوبة عليهم، قطعاً لشرِّ الجناية في المجتمع، وسبيل ذلك كلّه هو التشريح.

فكان لا بدّ من "فتح ذريعة التصرُّف في جسد الإنسان" تحصيلاً لهذه المصالح المشروعة، استناداً إلى الكلِّيات التشريعية القطعية، مثل: "حفظ

(١) أبو داود، **سنن أبي داود**، مرجع سابق، كتاب: الجنائز، باب: في الحفّار يجد العظم هل يتنكّب ذلك المكان؟ حديث رقم ٣٢٠٧، ج٣، ص٢١٢. قال الألباني: "صحيح." انظر:
- الألباني، **صحيح الجامع الصغير وزيادته**، مرجع سابق، حديث رقم ٤٤٧٨، ج٢، ص٨٢٦.

النفس"، و"تقديم المصلحة العامّة على المصلحة الخاصّة"، و"دفع الضّرر الأشدّ بالضّرر الأخفّ."

وبهذا أفتت كثير من الهيئات العلمية، مثل: هيئة كبار العلماء في المملكة السعودية، ومجمع الفقه الإسلامي بمكة المكرمة، ولجنة الإفتاء بالمملكة الأردنية، ولجنة الإفتاء بالأزهر،[1] مع تقييد ذلك ببعض الشروط: كإذن الميت أو ورثته، والاقتصار على موضع الحاجة، ودفن جميع الأجزاء، وتشريح النساء من طرف طبيبات.[2]

٦- أثر الكلّيات التشريعية في العرف:

مثال: مجلس العقد في وسائل الاتصال الحديثة:

الأصل في مجلس العقد أن يكون بالتقاء المتعاقدين واجتماعهما بدنياً في مكان واحد، فيصدر عن أحدهما الإيجاب، وعن الآخر القبول، ويثبت لهما الخيار ما دام المجلس منعقداً، غير أنّ وسائل الاتصال الحديثة، مثل: الهاتف، والفاكس، والأنترنت، أوجدت صوراً جديدة من التعاقد لا يلتقي فيها المتعاقدان بأبدانهما، بل يكونان متباعدين، وأصبح العرف جارٍ بالتعامل بهذه الوسائل على نحو واسع ومنتشر جدّاً.

فإذا أجرينا الأصل المذكور في اشتراط اتحاد المجلس في إجراء العقود، أبطلنا العقود بوسائل الاتصال الحديثة، وهو موقعٌ في الحرج والمشقّة البالغة. فاستناداً إلى كلّية الشّريعة في "رفع الحرج والمشقة"، خاصَّةً فيما جرى به عرفُ

(١) الشنقيطي، محمّد بن محمّد المختار. **أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها**، جدّة: مكتبة الصحابة، ١٩٩٤م، ص١٧٠.

(٢) انظر: قرارات المجمع الفقهي الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، الدورة العاشرة المنعقدة من ٢٤ إلى ٢٨ صفر ١٤٠٨هـ، الموافق لـ ١٧ - ٢١ أكتوبر ١٩٨٧م، قرار رقم: ١، والمنشور في:

- المجمع الفقهي الإسلامي الدولي، "القرارات"، **مجلّة مجمع الفقه الإسلامي الدولي**، العدد ٦، ج٢، ص٧٨٥.

النّاس وتعاملهم، جاز استعمال هذه الوسائل في التعاقد. وبهذا أفتى مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدّة في دورة مؤتمره الرّابع المنعقدة من ١٧ إلى ٢٣ شعبان ١٤١٠هـ، الموافق لـ: ١٤ إلى ٢٠ آذار "مارس" ١٩٩٠م، في قراره رقم: ٥٢ "٦/٣"، ونصّه:

"... ونظراً إلى التطوّر الكبير الذي حصل في وسائل الاتّصال وجريان العمل بها في إبرام العقود لسرعة إنجاز المعاملات المالية والتصرّفات، وباستحضار ما تعرّض له الفقهاء بشأن إبرام العقود بالخطاب وبالكتابة وبالإشارة وبالرّسول، وما تقرّر من أنّ التعاقد بين الحاضرين يُشترط له اتّحاد المجلس –عدا الوصية والإيصاء والوكالة–، وتطابق الإيجاب والقبول، وعدم صدور ما يدلّ على إعراض أحد العاقدين عن التعاقد، والموالاة بين الإيجاب والقبول بحسب العرف، قرّر ما يلي:

- إذا تمّ التعاقد بين غائبين لا يجمعهما مكانٌ واحد ولا يرى أحدهما الآخر معاينةً، ولا يسمع كلامه، وكانت وسيلة الاتصال بينهما الكتابة أو الرّسالة أو السّفارة "الرّسول"، وينطبق ذلك على البرق والتلكس والفاكس وشاشات الحاسب الآلي "الحاسوب"، ففي هذه الحالة ينعقد العقد عند وصول الإيجاب إلى الموجّه إليه وقبوله.

- إذا تمّ التعاقد بين طرفين في وقت واحد، وهما في مكانين متباعدين، وينطبق هذا على الهاتف واللاسلكي، فإنّ التعاقد بينهما يعتبر تعاقداً بين حاضرين، وتطبَّق على هذه الحالة الأحكام الأصلية المقرّرة لدى الفقهاء المشار إليها في الدّيباجة.

- إذا أصدر العارض بهذه الوسائل إيجاباً محدّد المدّة، يكون ملزماً بالبقاء على إيجابه خلال تلك المدّة، وليس له الرّجوع عنه.

- إنّ القواعد السّابقة لا تشمل النّكاح لاشتراط الإشهاد فيه، ولا الصّرف لاشتراط التقابض، ولا السَّلَم لاشتراط تعجيل رأس المال.

- ما يتعلّق باحتمال التزييف أو التزوير أو الغلط يُرجع فيه إلى القواعد العامّة للإثبات، والله أعلم."[1]

٧- أثر الكلِّيات التشريعية في الاستحسان:

مثال: لزوم عقد الاستصناع:

اللّزوم -كما يشرحه الشيخ الزّرقا- معناه: "أن لا يستطيع أحد الطرفين بعد العقد التحلّل من قيده ما لم يتفقا على الإقالة، فإنّ العقد رابطة تقيِّد المتعاقدين، وإنّ إرادة أحد الطرفين لا تستطيع هدم العقد ولا تعديله،"[2] ويقابله: الجواز، وهو: "ما جاز للعاقد فسخه بغير رضا العاقد الآخر،"[3] فالعقود التي صفتها اللّزوم تُسمى عقوداً لازمة، مثل: البيع والسَّلم، والإجارة، والنكاح، والعقود التي صفتها الجواز تُسمّى عقوداً جائزة، مثل: الإيداع، والإعارة، والشركة، وقد تكون لازمة في حقِّ أحد الطرفين، جائزة في حق الآخر، مثل: الرهن، والكفالة.[4]

وعقد الاستصناع -كما يعرِّفه الكاساني واختارته الموسوعة الفقهية الكويتية- هو: "عقدٌ على مبيع في الذمّة شُرط فيه العمل؛"[5] أي إنّ المبيع شيءٌ يصنعه الصانع بعمل يده، وتعتور ذلك صورٌ متعددة جعلت هذا العقد يختلط بعقود أخرى، كالبيع المطلق، والسّلم، والإجارة، والمواعدة، والجعالة. ومن هنا اختلف الفقهاء في تكييفه.

غير أنّ المقصود بـ"الاستصناع" معنى خاصّاً، هو: "أن يطلب المستصنع من الصانع صنع شيء معيَّن موصوف في الذمّة خلال فترة محدّدة، قصيرة أم طويلة،

---

(١) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٢) الزرقا، **المدخل الفقهي العامّ**، مرجع سابق، ج١، ص٥٢١.

(٣) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، مرجع سابق، مادة "لزوم"، ج٣٥، ص٢٣٨.

(٤) الزرقا، **المدخل الفقهي العامّ**، مرجع سابق، ج١، ص٥٢٥ - ٥٢٦.

(٥) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، مرجع سابق، مادة "استصناع"، ج٣، ص٣٢٥.

سواءٌ كان المستصنَع عين المصنوع منه بذاته أم لا، وسواءٌ كان المصنوع منه موجوداً أثناء العقد أم لا؟"[١] أي: "أنّ محلّ عقد الاستصناع هو العمل والعين من الصانع."[٢]

والرّاجح أنّ الاستصناع بهذا المعنى ليس بيعاً مطلقاً، ولا سَلَماً، ولا إجارةً، ولا مواعدةً، ولا جعالة، نعم له شبهٌ بكلٍّ من هذه العقود، لكنّه يختلف عنها بما يميِّزه، وبما يجعله عقداً مستقلاًّ، وهذا هو الرّأي الصّحيح عند الحنفية من حيث المبدأ، حيث يعدّون الاستصناع نوعاً من البيع، يتميّز عنه ببعض الأحكام الخاصّة، وهذا التميّز هو معنى الاستقلالية؛ إذ كثيرٌ من العقود المستقلّة هي بيوع من حيث المعنى العامّ.[٣]

وقد قسَّم الحنفية الاستصناع من حيث لزومه وعدم لزومه إلى ثلاث مراحل:[٤]

- مرحلة ما بين صدور الإيجاب والقبول وقبل بدء العمل فقالوا: الاستصناع غير لازم في هذه المرحلة، وذلك باتفاق منهم.[٥]
- مرحلة ما بين بدء العمل وانتهائه قبل أن يرى المستصنع العين المصنوعة، فقالوا الاستصناع جائزٌ أيضاً خلال هذه الفترة، فيجوز للصانع أن يبيعه لمن شاء، ويجوز للمستصنع أن يعدل عنه أيضاً.[٦]

---

(١) القره داغي، **بحوث في فقه المعاملات المالية المعاصرة**، مرجع سابق، ص١٣٦.

(٢) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٣) المرجع السابق، الموضع نفسه. وانظر أيضاً:

- البدران، كاسب بن عبد الكريم. **عقد الاستصناع في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٨٤م، ص١٢٧ - ١٣٤.

(٤) القره داغي، **بحوث في فقه المعاملات المالية المعاصرة**، مرجع سابق، ص١٤٦ - ١٤٧. وانظر أيضاً:

- والبدران، **عقد الاستصناع**، مرجع سابق، ص١٨٦ - ١٨٩.

(٥) الكاساني، **بدائع الصنائع**، مرجع سابق، ج٥، ص٣.

(٦) المرجع السابق، الموضع نفسه.

- مرحلة ما بعد رؤية المستصنع العينَ المصنوعة: وفيها حالتان:

• حالة عدم تطابق المصنوع مع المواصفات المطلوبة، فالمستصنع بالخيار إن شاء أنفذ العقد، وإن شاء تركه.

• حالة تطابق المصنوع مع المواصفات المطلوبة، وهنا اختلفت روايات الحنفية:

▪ فظاهر الرواية عن أبي حنيفة، ومحمّد، وأبي يوسف سقوط الخيار عن الصّانع، أمّا المستصنع فيبقى الخيار ثابتاً له.

▪ ورُوي عن أبي حنيفة ثبوت الخيار لكلٍّ منهما.

▪ وروي عن أبي يوسف سقوط الخيار عن كلٍّ منهما.(١)

غير أنّ ابن مَازَه ذكر أنّ الاختلاف بين الحنفية في لزوم عقد الاستصناع وجوازه كائنٌ في أصل العقد، بغضّ النظر عن كلّ هذه المراحل، وقال ما نصُّه: "الرِّوايات في لزوم الاستصناع وعدم لزومه مختلفة، روى أبو يوسف عن أبي حنيفة -رحمه الله- أنّ الصّانع لا يُجبر على العمل، بل يتخيَّر، إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل. وذكر الكرخي في "كتابه" أنّ هذا العقد ليس بلازم، ولم ينسب هذا القول إلى أحد. وقال أبو يوسف -رحمه الله- أوّلاً [أي: له قولان، فهذا هو الأوّل]: يُجبر المستصنع دون الصّانع، وهو رواية عن أصحابنا -رحمهم الله-، ثمّ رجع أبو يوسف عن هذا وقال: لا خيار لواحد منهما، بل يُجبر الصّانع على العمل، ويُجبر المصنوع [له] على القَبول."(٢)

فهذه هي الرِّوايات في لزوم الاستصناع باعتباره عقداً مستقلاًّ. وإذا جئنا نرجِّح بينها بالنظر إلى صيغ الاستصناع المعاصرة، وصوره المستجدّة، واتِّساع نطاق التعامل به في كلِّ ما دخله التصنيع من الطائرات والبواخر والسيارات

---

(١) المرجع السابق، ج٥، ص٣ - ٤.

(٢) ابن مازه، **المحيط البرهاني**، مرجع سابق، ج٧، ص١٣٦.

والمباني إلى الأحذية والألبسة والمنسوجات، وكثيرٌ من هذه المصنوعات لا تُصنع إلاّ بالطلب كمّاً ونوعاً، ففي ظلّ هذا الواقع، لم يبق مجالٌ للقول بعدم لزوم عقد الاستصناع؛ إذ القول بذلك يعطِّل كلّ هذه التعاملات، لأنّ الشركات المصنِّعة لا تغامر بإنتاجٍ ما لا تضمن بيعه خشية الكساد والخسارة، خصوصاً فيما يكلِّف صنعُه أموالاً كبيرة، والقول بعدم اللزوم يعني خطر عدم إنفاذ العقد بالنسبة لهذه الشّركات، وهو كافٍ في إحجامها عن التصنيع.

فالرّاجح أنّ الاستصناع عقدٌ لازم منذ صدور الإيجاب والقبول بين المتعاقدين، إلاّ إذا جاء المصنوع بخلاف المواصفات المطلوبة، فيثبت للمستصنع الخيار، وهذا الترجيح قائمٌ على خطّة الاستحسان، وذلك أن الاستصناع جائزٌ استحساناً على خلاف الأصل في النهي عن بيع المعدوم، للحاجة إليه، فلزومه فرعٌ عن ذلك، والذي فرض الاستناد إلى هذه الخطّة هو كلّيات الشريعة القطعية، وهي في هذه المسألة اثنتان بارزتان:

- كلّية "الوفاء بالعقود": في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ [المائدة: ١]، والاستصناع من جملتها.
- كلّية "نفي الضرر": وهو متصوَّرٌ في حقِّ الصانع في حالة فسخ العقد بعد بذل الجهد الكبير، وصرف الأموال المكلفة في تصنيع ما طُلب صنعه. فإذا قلنا بعدم اللزوم، يستجيز المستصنع الفسخ ولو بغير سبب، ثمّ قد لا يجد الصّانع من يشتري منه البضاعة، فتكسد ويخسر ويتضرّر. وهذه الكلّية التشريعية تمنع حصول ذلك، وسبيل هذا المنع هو القول باللزوم.

وبهذا القول أخذت مجلّة الأحكام العدلية في مادتها رقم "٣٩٢"، ونصّها: "وإذا انعقد الاستصناع، فليس لأحد العاقدين الرّجوع، وإذا لم يكن المصنوع على الأوصاف المطلوبة المبيّنة كان المستصنع مخيّراً."[١]

---

(١) لجنة من علماء الخلافة العثمانية. **مجلّة الأحكام العدلية**، تحقيق: نجيب هواويني، نشر: نور محمّد، كراتشي: كارخانه تجارت كتب، (د. ت.)، الباب السابع: في بيان أنواع البيع وأحكامه، الفصل الرّابع: في بيان الاستصناع، مادّة رقم: ٣٩٢، ص٧٥.

٨- أثر الكليات التشريعية في اعتبار المآل:

مثال: الخروج على الحاكم الجائر:

أقصد بالحاكم: الحاكم المسلم الذي لم تنعقد له بيعةٌ شرعية، أو انعقدت له ولو قهراً، لكنّه بعد تمكّنه ظهر فسقه أو ظلمه أو ضعفه في سياسة الرّعية، وفشا وتفاقم حتى تعطّلت مقاصد الإمامة، وهي نفسها مقاصد الشّريعة في حفظ الدِّين، والنفس، والعقل، والنّسل، والمال على مستوى الأفراد والجماعات، مع إشاعة العدل، والأمن، والتنمية، والحفاظ على استقلال الأمّة في ترابها، وثرواتها، وثقافتها، وهويتها، وجلب كلّ ما لا تتمّ هذه المقاصد إلاّ به من الحاجات والمكمّلات، ودفع كلّ ما يخلّ بها.

إذا تعطَّلت هذه المقاصد تعطّلاً محسوساً متفاقماً، ومؤكّداً تفاقُمه بالدّراسات والإحصاءات الصّادرة عن الهيئات الموثوق بها، لنِسَب الفساد، ونهب المال العامّ، والرّشوة، والفقر، والبطالة، وأزمة السّكن، والعزوبة، والعنوسة، وشيوع الجريمة والتهالك بين النّاس، والمخدِّرات، والانتحار، والهلاك بالأمراض، وهجرة العلماء والمثقفين، مع فقد السّيادة على المقدَّرات والثروات، وتغوّل مصالح الدول الأجنبية، وتدخّلها في القرار السّياسي، ناهيك عن فساد الدِّين -الذي هو مقصد هذه المقاصد- بانتشار الفواحش، وانهيار الأخلاق، واستشراء الجهل بالله، وبالمعلوم من الشّرع بالضرورة، وفشوّ البدع، والضّلالات، والعقائد الباطلة، والمذاهب الفاسدة، وذيوع التفسّق، والجهر بالمعاصي، والتضييق على العلماء والدعاة بقتلهم، وحبسهم، ونفيهم، وقمع حرّيتهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغير ذلك ممّا يُنصب الإمام لحسمه وتلافيه، لا للتسبّب فيه، فحكم الشّرع -قبل دراسة المآل- أنّ هذا الحاكم وزُمرته يجب خلعهم ولو بحدِّ الظُّبة، وهذا الحكم قطعيٌّ لا شكّ عندي فيه، ولا ينبغي لممارس الشّريعة أن يشكّ فيه.

قال التفتازاني: "عقد الإمامة ينحلُّ بما يخلُّ بمقصودها."(١)

ونقل عن إمام الحرمين أنّه يقول: "وإذا جار والي الوقت، فظهر ظلمه وغشمه، ولم يرعوِ لزاجرٍ عن سوء صنيعه بالقول، فلأهل الحلّ والعقد التواطؤ على ردعه، ولو بشهر السِّلاح، ونصب الحروب."(٢)

وقال إمام الحرمين وهو يرجِّح عدم خلع الإمام الفاسق بعد أن ذكر الرّأي القائل بالخلع مطلقاً: "وهذا كلُّه [أي عدم الخلع] -حرس الله مولانا- في نوادر الفسوق، فأمّا إذا تواصل منه العصيان، وفشا منه العدوان، وظهر الفساد، وزال السّداد، وتعطَّلت الحقوق والحدود، وارتفعت الصِّيانة، ووضحت الخيانة، واستجرأ الظلمة، ولم يجد المظلوم منتصفاً ممّن ظلمه، وتداعى الخلل والخطل إلى عظائم الأمور، وتعطّل الثغور، فلا بدّ من استدراك هذا الأمر المتفاقم... وذلك أنّ الإمامة إنما تُعنى لنقيض هذه الحالة... ولا يرتضي هذه الحالة من نفسه ذو حصافة في العقل."(٣)

وقال الباقلاني: "وممّا يوجب خلع الإمام أيضاً تطابق الجنون عليه... أو عَرَض له أمرٌ يقطع عن النّظر في مصالح المسلمين، والنّهوض بما نُصب لأجله، أو عن بعضه، لأنّه إنّما أقيم لهذه الأمور، فإذا عطّل وجب خلعه ونصب غيره."(٤)

وقال الغزالي: "السّلطان الظالم عليه أن يكفّ عن ولايته، وهو إمّا معزولٌ أو واجب العزل... وهو على التحقيق ليس بسلطان."(٥)

---

(١) التفتازاني، **شرح المقاصد**، مرجع سابق، ج٥، ص٢٥٧.

(٢) المرجع السابق، ج٥، ص٢٣٣ - ٢٣٤.

(٣) الجويني، **غياث الأمم**، مرجع سابق، ص١٠٥ - ١٠٧.

(٤) الباقلاني، **تمهيد الأوائل**، مرجع سابق، ص٤٧٩.

(٥) الغزالي، **إحياء علوم الدِّين**، مرجع سابق، ج٢، ص١٤٠.

وقال الإيجي (توفي ٧٥٦هـ): "وللأمّة خلع الإمام وعزله بسبب يوجبه، مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين وانتكاس أمور الدِّين، كما كان لهم نصبه وإقامته لانتظامها وإعلائها."[١]

وقال ابن حزم: "... الإمام الواجب طاعته ما قادنا بكتاب الله تعالى، وبسنة رسوله ﷺ الذي أمر الكتاب باتباعها، فإن زاغ عن شيء منهما مُنع من ذلك، وأقيم عليه الحدّ، والحقّ فإن لم يؤمَن أذاه إلاّ بخلعه خُلع، ووُلّي غيره منهم."[٢]

لكنّ العلم بهذا الحكم إنّما هو مرحلةٌ أولى نحو تحقيق مقصوده، أمّا المرحلة الثانية التي لا يجوز انفكاكها عن السابقة فهي استشراف المآل؛ أي النّظر في مدى إفضاء تطبيق هذا الحكم الشّرعي على الواقع إلى المقصود من ورائه، وهو قطع فساد هذا الحاكم، وكفّ شرّه، وإنهاء ظلمه، واستبداله بالإمام العادل، والزّمرة الصّالحة، والنّظام الرّاشد، تحقيقاً لمقاصد الإمامة ومطالبها.

وهذا الاستشراف لا بدّ أن يقوم على دراسات علمية متخصِّصة، تُسند إلى هيئاتٍ ذات خبرة ودراية بسُنن المنازعة السّلمية والمسلّحة، وتلمّ بجميع معطيات الواقع المحلّية والدّولية، وتحسن تقدير الإمكانات وعناصر القوّة والطاقات الفاعلة في الأمّة إذا نُظِّمت، وتحسن قياسها بإمكانات الحاكم ونظامه وعناصر قوّته، ومن ثمَّ تقوم بالموازنة الدقيقة، فإذا غلب الظنّ غلبةً قوية أنّها تتمكّن من خلعه، فليُقدم على ذلك أهل الحلّ والعقد من علماء الأمّة وعقلائها وأصحاب الرّأي فيها. وأمّا إذا كان الظنّ خافتاً أو متردِّداً غير غالب فالإحجام واجب؛ إذ يؤدّي الخروج إلى نقيض مقصوده إذا تغلّب الحاكم من جديد، فإنّه يستطير شرّه أكثر بعد ذلك، ويستفحل ظلمه، وتقع الأمّة في أشدّ ممّا كانت فيه.

---

(١) الإيجي، عضد الدِّين عبد الرحمن بن أحمد. **المواقف**، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٧م، ج٣، ص٥٩٥.

(٢) ابن حزم، أبو محمّد علي بن أحمد. **الفصل في الملل والأهواء والنِّحل**، تحقيق: محمّد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٦م، ج٤، ص١٦٩ - ١٧٠.

وهذا ما أصَّله جلُّ علمائنا المسدَّدين رحمة الله عليهم، فوضعوا الهِناء بموضع النَّقْب من هذه المسألة، قال الجويني: "وإن علمنا أنّه لا يتأتّى نصب إمام دون اقتحام داهية، وإراقة دماء، ومصادمة أحوالٍ جمّة الأهوال، وإهلاك أنفس، ونزف أموال، فالوجه أن يُقاس ما النّاس مدفوعون إليه، مبتلَوْن به بما يُفرض وقوعُه في محاولة دفعه، فإن كان الواقع النّاجز أكثر ممّا يُقدَّر وقوعه في رَوْم الدّفع، فيجب احتمال المتوقَّع لدفع البلاء النّاجز، وإن كان المرتقب المتطَّلَع يزيد في ظاهر الظنون على ما الخلق مدفوعون إليه، فلا يسوغ التشاغل بالدّفع، بل يتعيّن الاستمرار على الأمر الواقع... والابتهال إلى الله، وهو وليّ الكفاية."[(١)]

وقال الإيجي: "وإن أدّى خلعه إلى الفتنة احتُمل أدنى المضرّتين."[(٢)]

وقال الحصفكي: "... فإذا صار إماماً فَجَار، لا ينعزل إن كان له قهر وغلبة، لعوده بالقهر، فلا يفيد، وإلاّ ينعزل به، لأنّه مفيد."[(٣)]

وقال ابن خلدون تعليقاً على خروج الحسين بن علي –رضي الله عنهما– على يزيد: "وأمّا الحسين فإنّه لمّا ظهر فسق يزيد عند الكافّة من أهل عصره، بعثت شيعة أهل البيت بالكوفة للحسين أن يأتيهم فيقوموا بأمره، فرأى الحسين أنّ الخروج على يزيد متعيِّن من أجل فسقه، لا سيّما من له القدرة على ذلك، وظنَّها من نفسه بأهليته وشوكته، فأمّا الأهلية فكانت كما ظنّ وزيادة، وأمّا الشوكة فغلط يرحمه الله... وأما الحكم الشّرعي فلم يغلط فيه."[(٤)]

فواضحٌ أنّ المسألة من باب الفقه السِّياسي، ومن باب تقدير المصالح والمفاسد، والمهيمن عليها هو تحقيق مقاصد الإمامة، والخلاف القديم فيها خلافٌ على تقدير المآل، لا خلافٌ في أصل الحكم، لأنّ الأخذ على يد الظالم،

---

(١) الجويني، **غياث الأمم**، مرجع سابق، ص١٠٩ – ١١٠.

(٢) الإيجي، **المواقف**، مرجع سابق، ج٣، ص٥٩٥.

(٣) ابن عابدين، **ردّ المحتار**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٦٣ – ٢٦٤.

(٤) ابن خلدون، **تاريخ ابن خلدون**، مرجع سابق، ج١، ص٢٦٩ – ٢٧٠.

وكفّه عن ظلمه، وتغيير منكره باليد واللّسان والقلب، والتمكين لشريعة الله في الأرض، وتحقيق مقاصدها، أحكامٌ قطعية لا يُختلف فيها. ومن هنا ندرك أنّ عدم الخروج على الحاكم الجائر مطلقاً ليس من ثوابت المنهج عند أهل السنّة، ولا من مسائل العقيدة كما يروج، وإدراج الأقدمين لها ضمن مباحث العقيدة أرادوا به التنبيه على خطرها، ومجاراة الفِرق التي أدرجت مباحث الإمامة في العقيدة كالشّيعة الإمامية، وإلاّ فهي كما قال الجويني: "الكلام في هذا الباب ليس من أصول الاعتقاد."[١]

(١) الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة**، مرجع سابق، ص٤١٠.

الخاتمة

أولا: نتائج بحثنا ومستخلصاته

نتائج هذا البحث ومستخلصاته هي:

- "الكلِّية" معناها: عدم الاختصاص ببعض المكلّفين من حيث هم مخاطبون دون بعض، وعدم الاختصاص بفرع من فروع التشريع، أو ببعض فروع لا تنتظم كلياً.
- وصف "التشريعية" معناه: إنتاج الأحكام العملية في غير باب الاعتقاد.
- "الكلِّيات التشريعية" من حيث حقيقتُها قسمان هما: الأحكام الكلّية، والمقاصد الكلّية، وبناءً عليه، فقد تمّ تعريفها بالتقسيم كالآتي:

خطاب الشّرع القطعيُّ والقريبُ من القطع، المتعلّق أثرُه بأفعال العباد طلباً أوتخييراً أو وضعاً، غير المختصّ ببعض المكلّفين من حيث هم مخاطبون دون بعض، والمنتظم لفروع كثيرة، ومقاصدُ هذا الخطاب القطعية والقريبة من القطع، المنتظِمة لفروع كثيرة.

شرط الكليات التشريعية أن تكون قطعية أو قريبة من القطع، من حيث النقل، والدلالة، والاستقراء. وعليه، فلا تؤخذ الكلية من عامٍّ واحد إلاّ إذا كان قطعياً بدلالة السياق أو الاستعمال، ولا تؤخذ من ظاهرٍ واحد أيضاً، ولكن من عمومات أو ظواهر متكرّرة، متأكّدة، منتشرة. وخبر الآحاد المتلقَّى بالقبول العامّ المتفق عليه من طرف حذّاق الحديث، إذا تضمّن حكماً أو مقصداً قطعياً، وكان كلِّياً، فهو كلِّيةٌ تشريعيةٌ في نفسه، لا يحتاج إلى عرضه على الكلّيات التشريعية، إلاّ من باب التداخل بينه وبينها.

- الكلّيات التشريعية متفاوتة بينها في مقدار الكلِّية؛ أي: في مقدار عدم الاختصاص بما ذكرنا، فأكثرها كلِّيةً أعلاها، وأوسطها أدناها، وأقلها أنزلها، وثمرة هذا التفاوت هي أولوية النازلة على الدانية، والدانية على العالية، وذلك عند التآلف، أمّا عند انخرام العالية بإعمال النازلة يكون إعمال العالية أولى.

- أبرز خصائص الكليات التشريعية "الحاكمية"؛ أي: الهيمنة على الجزئيات، ومعناها: إذا احتملت الجزئيات وجوهاً في الدّلالة، أو وجوهاً في التنزيل إبّان تحقيق مناطاتها على التشخصات الخارجية، لم يجز أن يؤخذ من تلك الوجوه إلاّ ما تآلف مع الكلّيات التشريعية، بحيث لا ينخرم اطّرادها، ولا يتزعزع ثباتها، ولا يلحقها تخلُّفٌ ألبتة.

- مسوِّغ تفعيل الكلِّيات التشريعية في الاجتهاد والفتوى هو: المحافظة على مقوِّمات صلوح الشريعة لإسعاد البشرية في المعاش والمعاد، وأبرز تلك المقوِّمات هي: التناسق، والخلود، والواقعية.

- لا بدّ من الثقة في الحاسّة التشريعية للعالم المتحقّق بالعلم والدِّين؛ أي الربّاني المرتاض في علوم الشّريعة أصولها وفروعها، ولا مناص من الرّكون إلى اجتهاده المستند إلى الكلِّيات التشريعية، مع إمكان احتمال الخطأ من حيث الجملة، ولا يجوز الطعن في الدواخل والنوايا بلا برهان.

- مكانة الكليات التشريعية في الكتاب والسنة وفقه الصحابة مكانةٌ سامقة مرموقة لا شكّ فيها، تنطق بها الآيات والأحاديث واجتهادات الصحابة المتظافرة.

- أجمعت المدارس الفقهية الأربعة على توظيف الكليات التشريعية في الاجتهاد والفتوى من حيث المبدأ، ويدلّ على ذلك -على نحو قاطع- مناهج أصولية متعددة، وفروع فقهية لا تُحصى.

- الاعتراضات والتوجّسات على توظيف الكلّيات التشريعية في الاجتهاد والفتوى كلّها مندفعة، وأغلبها لا يصادف محلّ الدّعوى، ومن ذلك مثلاً أنّ:

• تقرير المقتضيات الأصلية للعمومات والظواهر والأوامر والنواهي هو أبرز أغراض الكلّيات التشريعية، وليس كما يظن المتوجِّس أنّ الصّرف عن المقتضيات الأصلية هو أبرز أغراضها.

• العموم المعنوي الذي نفيد منه الكليات التشريعية كالعموم اللفظي من حيث القوة، بل ربّما يربو عليه، وليس كما يظنّ المعترض أنّه أضعف، أو غير معتبر.

• توظيف الكلّيات التشريعية في الاجتهاد والفتوى لا يخرج عن مقتضيات اللغة، وقواعد التفسير، وليس كما يظنّ المعترض أنّه يخرج.

- توظيف الكليات التشريعية في الاجتهاد والفتوى أمرٌ تفرضه خصائص النصوص الشرعية، وأبرزها: الظنية، والتعارض، والمحدودية، والتجريد. وعليه، فتوظيف الكلّيات معناه: استثمارها في استنباط الأحكام من النصوص غير القاطعة، وفي إزالة ما بينها من تعارض، وفي استنباط أحكام الوقائع غير المنطوق بها، وفي تطبيق ذلك كلِّه على المناطات الخارجية.

- وظائف الكليات التشريعية أربعة، وهي:

• الوظيفة التفسيرية: ومعناها استدعاء المجتهد كلّيات أحكام الشّريعة وكلّيات مقاصدها عند تفسير النّصوص الجزئية المحتملة، فيختار من تلك الاحتمالات التي لا يخرج أيٌّ منها عن مقتضيات اللّغة وقواعد اللّسان ما يلائم الكلّية التي يوقن أو يظنّ أنّ الجزئية محلّ البحث تندرج تحتها.

• الوظيفة الإنشائية: ومعناها استنباط المجتهد حكماً لجزئية غير منصوصٍ عليها، إمّا قياساً على جزئية منصوصٍ عليها بجامع علة مشتركة، بحيث تشهد الكليات التشريعية بصحة تلك العلّة، وذلك القياس، أو استنباطا مباشراً من كلية تشريعية لفظية أو معنوية، إذا لم توجد جزئية نظيرة، أو وجدت ولكن تعذّر القياس.

• الوظيفة الترجيحية: ومعناها استحضار المجتهد الكليات التشريعية في الجمع والترجيح بين الأدلة المتعارضة، إمّا على جهة الإسهام في الترجيح إلى جنب مرجِّحاتٍ من علوم متعددة، وإمّا استقلالاً بالترجيح، ويختلف ذلك بحسب نوع التعارض.

• الوظيفة التطبيقية: ومعناها أن يعلم المجتهد أنّ النازلة الشاخصة المستفتى فيها، تندرج تحت الكلية التشريعية الفلانية، فعندما يحقّق المناط؛ أي ينظر في صلوح المحلّ لتطبيق الحكم الشرعي عليه، يكون ناظراً إلى مدى تحقق تلك الكلية أم لا.

- الكليات التشريعية ينطبق عليها مسمّى "الدليل" لغة واصطلاحاً، فهي أدلة شرعية كالنصوص الشرعية، ودليليتها نوعان: توجيهية: وذلك في الوظيفة التفسيرية، وشطر من الوظيفة الإنشائية، وشطر من الوظيفة الترجيحية، وشطر من الوظيفة التطبيقية. ومستقلة: وذلك في الأشطار الأخرى من الوظائف الثلاث غير الوظيفة التفسيرية.

- توظيف الكليات التشريعية محكومٌ بمجموعة من القيود المنهجية، منها ما يتعلّق بصفة المجتهد، وأبرزها: الربانية، والارتياض، والجماعية، ومنها ما يتعلق بطريقة توظيفها، وأبرزها:

• أن تكون الكلية التشريعية من قبيل الضروري أو الحاجي عند العدول عن المقتضيات الأصلية.

- ألا يرد في الجزئية محلّ البحث نصٌّ صحيحٌ مفسَّر سالمٌ من المعارض.
- ألا يخرج إعمالها عن مقتضيات اللغة وقواعد التفسير.
- ألا تخالف إجماعا ثابتاً.
- القياس الصحيح على الجزئي أولى من الكلّية إذا لم يغْلُ.
- الكلية النازلة أولى من الدانية، والدانية أولى من العالية عند التآلف.
- انفراد الكليات بالدليلية مقيد بفقد النصّ.

ثانيا: التوصيات

انقدحت في ذهني إبّان الكتابة بعض التوصيات التي أحسبها حريّةً بالذِّكر، ومنها ما يصلح أن يكون مشروع بحث، وهي:

- التداخل بين الكلِّيات:

لاحظنا أنّ التداخل -الذي معناه: أن تتجاذب الجزئيةَ الواحدةَ من جزئيات التشريع أكثرُ من كلِّية، كما رأينا في مثال: بيع الغائب على الصِّفة-، خاصّةٌ لصيقةٌ بالكلِّيات التشريعية، وهي في معنى ما يذكره الأصوليون من تردُّد الفرع بين أصلين. فأوصي بدراسة سبل الترجيح بينها، ولو أنَّ طالباً قدَّم مشروع رسالة أو أطروحة بعنوان: "تعارض الأصول"، أو "تداخل الكلِّيات" لكان جيداً في نظري، والله أعلم.

- تجديد مباحث أصول الفقه:

إنّ ما ذكرناه في سياق شرح المسوِّغات الذاتية لتفعيل الكلّيات التشريعية من عيوب في التراث الأصولي لحقيق بالاستدراك، والدعوة إلى تخليص أصول الفقه من تلك النقائص بقيت كلاماً فقط، ما عدا بعض الإسهامات من الشيخ أبي زهرة، والشيخ عبد الوهاب خلاف، والشيخ شلبي، وبعض المعاصرين، فأوصي بمزيد من الكتابة في أصول الفقه بأسلوب جديد، يتلافى تلك العيوب والنقائص.

- الاستقلال بدراسة علم المقاصد:

كما أوصي بمزيد من التعمّق في دراسة مقاصد الشريعة، ولا أرى ضيراً في فصلها عن أصول الفقه من حيث الدّرس والتحصيل، فذلك أدعى لإتقانها، وهو لا يستلزم أن تكون مفصولة عنها في الإعمال والتطبيق؛ إذ علوم الشّريعة كلّها مترابطة ومتواصلة عند الاستدلال، لكنّها منفكّة عن بعضها عند الدّرس.

- الكلّيات التشريعية ومستقبل الاجتهاد الفقهي:

صار عندي يقينٌ أنّ مستقبل الاجتهاد الفقهي مرتهنٌ بالتفقّه في الكلِّيات التشريعية، فإنّ الطوارئ والنوازل والمستجدّات التي لا نظير لها في الجزئيات المنطوق بحكمها تتكاثر يوماً بعد يوم، ولا سبيل للوفاء بأحكامها إلاّ من خلال كلِّيات الشّريعة، ولهذا أوصي بأن تنصبّ جهود الباحثين على مزيد من التفتيق لهذا الموضوع، ومزيد من العناية والإجلاء في غير تشديد ولا انحلال.

هذا منقرَض القول، والمستطاع من الجهد والطَّوْل، وأكرِّر أنّ هذا العمل إنّما هو مقاربة، فلا أزعم أنّني قتلت الموضوع أو أشبعته، بل يسع الباحثين أن يأتوا فيه بخير من هذا، ويسع الباحث نفسه أن يأتي بخير منه مستقبلاً، كما قال الشاطبي: "الإنسان وإن زعم في الأمر أنّه أدركه، وقتله علماً، لا يأتي عليه الزّمان إلاّ وقد عقل فيه ما لم يكن عقل، وأدرك من علمه ما لم يكن أدرك قبل ذلك، كلُّ أحد يشاهد ذلك من نفسه عياناً."(١)

كما لا أدّعي أنّني حللتُ مشكلاته من كلِّ وجه، ولكنِّي كما قال القرافي: "وما لا أعرفه وعجزت قدرتي عنه، فحظِّي منه معرفة إشكاله، فإنّ معرفة الإشكال علمٌ في نفسه، وفتحٌ من الله تعالى."(٢)

وأعتذر إلى السّادة العلماء المناقشين من كلِّ عيبٍ فيه، أو تقصير لم يتفق تلافيه، فإنّ الله يأبى العصمة لكتاب غير كتابه، وأملي فيهم أن يسدّوا خلله،

---

(١) الشاطبي، **الاعتصام**، مرجع سابق، ج٢، ص٣٢٢.

(٢) القرافي، **الفروق**، مرجع سابق، ج١، ص١٢١.

ويُصلحوا زَلَلَه، وأسأل الله سبحانه وتعالى أن يبارك فيه، وأن يربِّيه وينمِّيه، فينفع به قدر ما أرجِّيه، وقدراً لا أعلمه ولا أنتويه، وأن يجعله ذخراً لصاحبه يوم ينادى ﴿مَاذَآ أَجَبۡتُمُ ٱلۡمُرۡسَلِينَ﴾ [القصص: ٦٥]، وأن يتجاوز به عن سيِّئاته، فإنّه أكرم مسؤول، وأرجى مدعوٍّ ومأمول، كما أرجوه أن يُنزله عند أهله، لا عند غير أهله، فإنّه "ليس من علمٍ تذكرهُ عند غير أهله إلاّ عابوه، ونصبوا له، ونقضوه عليك، وحرصوا على أنٍ يجعلوه جهلاً،"[١] كما قال ابن المقفع (توفي ١٤٢هـ) في الأدب الكبير.

والآن أكفكف زمام المِرقم، وأقول كما قال ابن عاشور: "إنّ قلمي طالما استَنَّ بشوط فسيح، وكم زُجر عند الكلال والإعياء زَجْر المَنيح، وإذْ قد أتى على التمام فقد حقَّ له أن يستريح."[٢]

وصلّى الله على نبيّنا محمّد، وعلى آله وصحبه والتابعين، وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدِّين، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

---

(١) ابن المقفّع، عبد الله. **آثار ابن المقفع**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٩م، ص٢٧٦.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٣٠، ص٥٥٨.

المراجع

أولاً: المراجع العربية:

- آل تيمية، مجد الدّين وعبد الحليم وأحمد. **المسوّدة في أصول الفقه**، تحقيق: محمّد محيي الدّين عبد الحميد، بيروت: دار الكتاب العربي، (د. ت.).
- الأخضري، أبو عبد الرحمن الأخضر الجزائري. **الإمام في مقاصد ربِّ الأنام**، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠١١م.
- الأشقر، عمر سليمان. **مشمولات مصرف في سبيل الله بنظرة معاصرة حسب الاعتبارات المختلفة**، ضمن: **أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة**، لمجموعة من الباحثين، عمّان: دار النفائس، ٢٠٠٩م.
- الأشقر، محمّد بن سليمان. **أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام الشرعية**، عمّان: دار النفائس، ٢٠٠٤م.
- الأشقر، محمد سليمان. **النقود وتقلب قيمة العملة**، ضمن: **بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة**، لمجموعة من المؤلفين، عمّان: دار النفائس، ١٩٩٨م.
- الألباني، أبو عبد الرحمن محمّد ناصر الدّين بن الحاج نوح. **آداب الزّفاف في السنة المطهّرة**، القاهرة: المكتبة الإسلامية، ١٤٠٩هـ.
- الألباني، أبو عبد الرحمن محمّد ناصر الدّين بن الحاج نوح. **سلسلة الأحاديث الصحيحة**، الرّياض: مكتبة المعارف، ٢٠٠٢م.
- الألباني، أبو عبد الرّحمن محمّد ناصر الدّين بن الحاج نوح. **صحيح أبي داود**، الكويت: مؤسسة غراس، ٢٠٠٢م.
- الألباني، أبو عبد الرحمن محمّد ناصر الدّين بن الحاج نوح. **صحيح الجامع**

الصغير وزياداته، بيروت: المكتب الإسلامي، (د. ت.).

- الألباني، أبو عبد الرحمن محمّد ناصر الدّين بن الحاج نوح. **غاية المرام في تخريج أحاديث "الحلال والحرام"** للقرضاوي، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ.
- الألباني، أبو عبد الرحمن محمّد ناصر الدّين بن الحاج نوح، **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٥م.
- الآمدي، أبو الحسن عليّ بن أبي عليّ. **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، بيروت: المكتب الإسلامي، (د. ت.).
- ابن أمير الحاج، أبو عبد الله محمّد بن محمّد. **التقرير والتحبير**، مطبوع مع التحرير لابن الهمام، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م.
- الأنصاري، أبو يحيى زكريا بن محمد. **المطلع شرح إيساغوجي**، القاهرة: مطبعة بولاق، ١١٧١هـ.
- الأنصاري، فريد. **أبجديات البحث في العلوم الشرعية**، الدار البيضاء: منشورات الفرقان، مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩٧م.
- الأنصاري، فريد. **المصطلح الأصولي عند الشاطبي**، القاهرة: دار السلام، ٢٠١٠م.
- الأنصاري، فريد. **مفاتح النور: نحو معجم شامل للمصطلحات المفتاحية لكليات رسائل النور لبديع الزمان سعيد النورسي**، فاس وإستنبول: معهد الدراسات المصطلحية بجامعة السلطان محمد بن عبد الله ومركز النور للدراسات والبحوث، ط١، ٢٠٠٤م.
- الإيجي، عضد الدِّين عبد الرحمن بن أحمد. **المواقف**، تحقيق: عبدالرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٧م.

- البابرتي، أبو عبد الله محمّد بن محمّد. **العناية شرح الهداية**، بيروت: دار الفكر، (د. ت.).
- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، تحقيق: عبد المجيد التركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٥م.
- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. **المنتقى شرح الموطأ**، مصر: مطبعة السعادة، ١٣٣٢هـ.
- الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب. **الاستحسان: حقيقته، أنواعه، حجيته، تطبيقاته المعاصرة**، الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٧م.
- الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب. **التخريج عند الفقهاء والأصوليين**، الرياض: مكتبة الرّشد، ١٤١٤هـ.
- الباحسين، يعقوب عبد الوهاب. **القواعد الفقهية**، الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٨م.
- ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله. **مجموع فتاوى ومقالات متنوعة**، جمعها: محمّد بن سعد الشويعر، الرياض: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء ودار القاسم، ١٤٢٠هـ.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. **الجامع المسند الصحيح "صحيح البخاري"**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ.
- البخاري، علاء الدّين عبد العزيز بن أحمد. **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي**، بيروت: دار الكتاب الإسلامي، (د. ت.).
- البدران، كاسب بن عبد الكريم. **عقد الاستصناع في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة**، الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٨٤م.
- البدوي، يوسف أحمد محمّد. **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية**، الرياض: دار

الصميعي، ٢٠٠٩م.

- ابن برهان، أحمد بن علي. **الوصول إلى الأصول**، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد، الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٨٤م.

- البرهاني، محمّد هشام. **سدّ الذرائع في الشريعة الإسلامية**، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٥م.

- البغا، مصطفى ديب. **أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي**، دمشق: دار القلم، دار العلوم الإنسانية، ٢٠٠٧م.

- البغا، مصطفى ديب. **أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي**، دمشق: دار القلم، دمشق: دار العلوم الإنسانية، ٢٠٠٧م.

- البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر. **أصول الدِّين**، استانبول: مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية، ١٩٢٨م.

- البلتاجي، محمّد. **منهج عمر بن الخطاب في التشريع**، القاهرة: دار الفكر العربي، (د. ت.).

- البلخي، نظام الدِّين ولجنة من العلماء. **الفتاوى الهندية**، بيروت: دار الفكر، ١٣١٠هـ.

- البهوتي، منصور بن يونس. **كشّاف القناع عن متن الإقناع**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.).

- بودرع، عبد الرحمن. **منهج السياق في فهم النص**، سلسلة كتاب الأمة (١١١)، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٢٧هـ.

- البوطي، محمد سعيد رمضان. **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٥م.

- ابن بيه، عبد الله بن الشيخ محفوظ. **أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات**، مكة وبيروت: المكتبة المكية ودار ابن حزم، (د. ت.).

- ابن بيه، عبد الله بن الشيخ محفوظ. **علاقة مقاصد الشّريعة بأصول الفقه**، لندن: مؤسسة الفرقان ومركز دراسات مقاصد الشريعة، ٢٠٠٦م.

- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. **السنن الكبرى**، تحقيق: محمّد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م.

- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. **الجامع الكبير "سنن الترمذي"**، تحقيق: أحمد محمّد شاكر وآخرين، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٥م.

- التفتازاني، سعد الدِّين مسعود بن عمر. **شرح التلويح على التوضيح**، مصر: مكتبة صبيح، (د. ت.).

- التفتازاني، سعد الدِّين مسعود بن عمر. **شرح المقاصد**، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٨م، ج٥، ص٢٤٤. وانظر أيضاً:

- التهانوي، محمّد علي. **كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق: محمّد دحروج، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦م.

- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **اقتضاء الصِّراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم**، تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل، بيروت: دار عالم الكتب، ١٩٩٩م.

- ابن تيمية، أبو العبّاس أحمد بن عبد الحليم. **رفع الملام عن الأئمة الأعلام**، الرياض: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ١٩٨٣م.

- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **شرح العمدة**، "العمدة: متن في الفقه لابن قدامة"، تحقيق: خالد بن علي بن محمد المشيقيح، الرّياض: دار العاصمة، ١٩٩٧م.

- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **الفتاوى الكبرى**، بيروت: دار

الكتب العلمية، ١٩٨٧م.

- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٩٩٥م.
- ابن تيمية، أبو العبّاس أحمد بن عبد الحليم. **نقد مراتب الإجماع**، عناية: حسن أحمد إسبر، بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٨م.
- الجرجاني، علي بن محمد. **التعريفات**، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م.
- ابن جزي، أبو القاسم محمّد بن أحمد. **القوانين الفقهية**، تحقيق: محمّد بن سيدي محمّد مولاي، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٩٧هـ.
- الجصّاص، أبو بكر أحمد بن علي. **أحكام القرآن**، تحقيق: محمّد صادق القمحاوي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ.
- الجصّاص، أبو بكر أحمد بن علي. **الفصول في الأصول**، الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، ١٩٩٤م.
- جُغيم، نعمان. **طرق الكشف عن مقاصد الشّارع**، عمان: دار النفائس، ٢٠٠٢م.
- ابن الجلاب، أبو القاسم عبيد الله بن الحسين المالكي. **التفريع**، دراسة وتحقيق: حسين بن سالم الدهماني، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧م.
- جماعة من علماء نجد. **الدُّرر السَّنية في الأجوبة النجدية**، جمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، (د. م.)، (د. ن.)، ١٩٩٦م.
- جمال الدين، مصطفى. **البحث النحوي عند الأصوليين**، قُمّ: دار الهجرة، ١٤٠٥هـ.
- جمال، أحمد محمد. "القرآن الكريم: كتابٌ أُحكمت آياته"، **مجلّة دعوة الحق**، السنة الثانية، ١٤٠٢هـ.

- ابن جني، أبو الفتح عثمان الموصلي. **الخصائص،** القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د. ت.).
- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد. **الصِّحاح تاج اللّغة وصحاح العربية،** تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧م.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد،** تحقيق: محمّد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٠م.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **البرهان في أصول الفقه،** تحقيق: عبد العظيم الدِّيب، الدوحة: جامعة قطر، ١٣٩٩هـ.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **غياث الأمم في التياث الظلم،** تحقيق: عبد العظيم الدِّيب، الدوحة: المحقق، ١٤٠١هـ.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **نهاية المطلب في دراية المذهب،** تحقيق: عبد العظيم محمود الدّيب، جدّة: دار المنهاج، ٢٠٠٧م.
- ابن الحاجب، أبو عمرو عثمان بن عمر. **مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل،** دراسة وتحقيق وتعليق: نذير حمادو، الجزائر: الشركة الجزائرية اللبنانية، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٦م.
- الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. **المستدرك على الصحيحين،** تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن عليّ العسقلاني. **تغليق التعليق على صحيح البخاري،** تحقيق: سعيد عبد الرّحمن موسى القزقي، بيروت وعمّان: المكتب الإسلامي ودار عمّار، ١٤٠٥هـ.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن عليّ العسقلاني. **التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرّافعي الكبير،** تحقيق: أبو عاصم حسن بن عبّاس بن قطب،

القاهرة: مؤسّسة قرطبة، ١٩٩٥م.

- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن عليّ العسقلاني. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، أشرف على طبعه: محبّ الدِّين الخطيب، علق عليه: الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٩هـ.
- ابن حزم، أبو محمّد عليّ بن أحمد. **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: أحمد محمّد شاكر، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط. ١، ١٩٨٠م.
- ابن حزم، أبو محمّد علي بن أحمد. **الفصل في الملل والأهواء والنِّحل**، تحقيق: محمّد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٦م.
- ابن حزم، أبو محمّد علي بن أحمد. **المحلَّى بالآثار**، بيروت: دار الفكر، (د. ت.).
- حسّان، حسين حامد. **نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي**، القاهرة: مكتبة المتنبي، ١٩٧١م.
- الحسن، خليفة بابكر. **الاجتهاد بالرأي في مدرسة الحجاز الفقهية**، القاهرة: مكتبة الزهراء، ١٩٩٧م.
- الحطّاب، أبو عبد الله محمّد بن محمّد. **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٢م.
- ابن خطيب الدهشة، أبو الثناء نور الدّين محمود بن أحمد. **مختصر من قواعد العلائي وكلام الإسنوي**، دراسة وتحقيق: مصطفى محمود البنجويني، بغداد: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٨٥م.
- الحفناوي، محمد إبراهيم. **التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي**، القاهرة: دار الوفاء، ١٩٨٧م.
- حمودة، طاهر سليمان. **جلال الدّين السيوطي: عصره، وحياته، وآثاره، وجهوده في الدّرس اللغوي**، بيروت: المكتب الاسلامي، ١٩٨٩م.

- الحموي، أبو العباس أحمد بن محمد مكّي. **غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر** لابن نجيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥م.
- الخادمي، نور الدِّين. "المقاصد الاستقرائية: حقيقتها، حجيتها، ضوابطها"، **مجلّة العدل، عدد ٣٣**، محرّم ١٤٢٨هـ.
- خذيري، الطاهر. **التعليل بالقواعد وأثره في الفقه عند المالكية**، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٩م.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. **الفقيه والمتفقِّه**، تحقيق: أبي عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، الرياض: دار ابن الجوزي، ١٤٢١هـ.
- خلاّف، عبد الوهّاب. **خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي**، الكويت: دار القلم، (د. ت.).
- خلاّف، عبد الوهاب. **علم أصول الفقه**، القاهرة: مكتبة الدعوة الإسلامية، (د. ت.).
- خلّاف، عبد الوهاب. **مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه**، الكويت: دار القلم، ٢٠٠٥م.
- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرّحمن بن محمّد. **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر "تاريخ ابن خلدون"**، والجزء الأوّل منه معروف بـ"المقدِّمة"، تحقيق: خليل شحادة، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨م.
- الخنّ، مصطفى. **أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء**، دمشق: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٩م.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**، تحقيق: محمد محيي الدِّين عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية، (د. ت.).
- أبو داود، سليمان بن الأشعث. **مسائل الإمام أحمد**، تحقيق: طارق بن

عوض الله بن محمّد، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٩٩٩م.

- الدردير، أبو البركات أحمد بن محمد. **الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك** "له"، مع حاشية الصّاوي عليه، خرّج أحاديثه وفهرسه: مصطفى كمال وصفي، القاهرة: دار المعارف، (د. ت.).
- الدردير، أبو البركات أحمد بن محمد. **الشرح الكبير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك** "له"، مع حاشية الدسوقي عليه، بيروت: دار الفكر، (د. ت.).
- الدريني، فتحي. **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي**، بيروت: مؤسسة الرّسالة، ٢٠٠٨م.
- الدريني، فتحي. **النظريات الفقهية**، دمشق: جامعة دمشق، ١٩٩٧م.
- الدريني، فتحي. **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله**، بيروت: مؤسّسة الرِّسالة، ٢٠٠٨م.
- الدريني، فتحي. **خصائص التشريع الإسلامي في السِّياسة والحكم**، دمشق: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٨م.
- الدريني، فتحي. **دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر**، دمشق: دار قتيبة، ١٩٨٨م.
- الدريني، فتحي. **نظرية التعسّف في استعمال الحقّ**، دمشق: مؤسّسة الرّسالة، ٢٠٠٨م.
- ابن دقيق العيد، أبو الفتح محمد بن علي. **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**، تحقيق: حسن أحمد إسبر، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٢م.
- الدمنهوري، أحمد عبد المنعم صيام. **إيضاح المبهم من معاني السُّلَم**، ومعه شرح الأخضري على سلّمه، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٤٢هـ.

- ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبد الله بن محمّد. **العقل وفضله**، الرياض: دار الرّاية، ١٤٠٩هـ.

- الدهلوي، الشاه ولي الله أحمد بن عبد الرّحيم. **الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، بيروت: دار النفائس، ١٤٠٤هـ.

- الدهلوي، الشاه ولي الله أحمد بن عبد الرّحيم. **عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد**، تحقيق: محبّ الدّين الخطيب، القاهرة: المطبعة السلفية، (د. ت.).

- الديلمي، أبو شجاع شيرويه بن شهردار. **الفردوس بمأثور الخطاب**، تحقيق: السعيد بن بسيوني زغلول، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م.

- الرّازي، فخر الدّين محمّد بن عمر. **المحصول في علم الأصول**، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧م.

- الرّازي، فخر الدّين محمّد بن عمر. **مناقب الإمام الشافعي**، تحقيق: أحمد حجازي السقا، القاهرة: مكتبة التراث الأزهرية، ١٩٨٦م.

- الرّاغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمّد. **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دمشق: دار القلم، ١٩٩٢م.

- الربيعة، عبد العزيز بن عبد الرحمن بن علي. **السبب عند الأصوليين**، الرياض: المؤلف، ١٩٨٠م.

- ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد. **تقرير القواعد وتحرير الفوائد**، تحقيق: مشهور حسن آل سلمان، القاهرة: دار ابن عفّان، (د. ت.).

- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٤م.

- ابن رشد، أبو الوليد محمّد بن أحمد. **البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة**، تحقيق: محمّد حجّي وآخرين، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨م.

- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **المقدِّمات الممهِّدات**، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨م.
- الرصّاع، أبو عبد الله محمّد الأنصاري. **شرح حدود ابن عرفة**، تحقيق: محمّد أبي الأجفان والطاهر المعموري، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣م.
- الرّملي، أبو العباس أحمد بن حمزة الأنصاري. **فتاوى الرّملي**، جمعها: ابنه شمس الدّين محمّد الرّملي، القاهرة: المكتبة الإسلامية، (د. ت.).
- الرهوني، محمد بن أحمد. **حاشية الرهوني على شرح الزرقاني لمتن خليل**، القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٠٦هـ.
- الروكي، محمّد. **نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء**، الجزائر وبيروت: دار الصفاء ودار ابن حزم، ٢٠٠٠م.
- الروكي، محمّد. **نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء**، الجزائر وبيروت: دار الصفاء ودار ابن حزم، ٢٠٠٠م.
- الرِّيس، محمّد ضياء الدِّين. **النظريات السّياسية الإسلامية**، القاهرة: مكتبة دار التراث، (د. ت.).
- الريسوني، أحمد. **الاجتهاد بين النص والمصلحة والواقع** "حوار مع محمّد جمال باروت"، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠م.
- الريسوني، أحمد. **الكلّيات الأساسية للشريعة الإسلامية**، جدّة: دار الأمة، ٢٠١٠م.
- الريسوني، أحمد. **محاضرات في مقاصد الشّريعة**، الرباط والقاهرة: دار الأمان ودار السّلام، ٢٠٠٩م.
- الريسوني، أحمد. **نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية**، القاهرة: دار الكلمة، ١٩٩٧م.

- الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، المنصورة: دار الكلمة، ١٩٩٧م.
- الزَّبيدي، أبو الفيض مرتضى محمّد بن محمّد. **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: مجموعة من المحقّقين، القاهرة: دار الهداية، (د. ت.).
- الزحيلي، وهبة بن مصطفى. **الفقه الإسلامي وأدلّته**، دمشق: دار الفكر، ط٢، ١٩٨٥م.
- الزحيلي، وهبة. **آثار الحرب في الفقه الإسلامي**، دمشق: دار الفكر، ١٩٩٨م.
- الزرقا، أحمد بن محمّد. **شرح القواعد الفقهية**، صحّحه وعلّق عليه: ابنه مصطفى أحمد الزرقا، دمشق: دار القلم، ١٩٨٩م.
- الزرقا، مصطفى أحمد. **المدخل الفقهي العام**، دمشق: دار القلم، ١٩٩٨م.
- الزرقا، مصطفى أحمد. **عقد التأمين وموقف الشريعة الإسلامية منه**، دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٢م.
- الزركشي، بدر الدّين محمّد بن عبد الله. **البحر المحيط**، بيروت: دار الكتبي، ١٩٩٤م.
- الزركشي، بدر الدّين محمّد بن عبد الله. **المنثور**، الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، ١٩٨٥م.
- الزركشي، بدر الدّين محمّد بن عبد الله. **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**، تحقيق: أبي عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م.
- الزنجاني، أبو المناقب محمود بن أحمد. **تخريج الفروع على الأصول**، تحقيق: محمد أديب الصالح، بيروت: مؤسّسة الرّسالة، ١٣٩٨هـ.
- أبو زهرة، محمّد. **أبو حنيفة: حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، القاهرة: دار الفكر

العربي، ١٩٩٧م.

- أبو زهرة، محمد. **أصول الفقه**، القاهرة: دار الفكر العربي، (د. ت.).

- أبو زهرة، محمّد. **تاريخ المذاهب الإسلامية**، القاهرة: دار الفكر العربي، (د. ت.).

- أبو زهرة، محمد. **التكافل الاجتماعي في الإسلام**، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩١م.

- زهير، محمدّ أبو النور. **أصول الفقه**، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، (د. ت.).

- الزّيلعي، جمال الدّين أبو محمّد عبد الله بن يوسف. **نصب الرّاية لأحاديث الهداية**، ومعه حاشية بغية الألمعي في تخريج الزيلعي، تحقيق: محمّد عوّامة، بيروت وجدّة: مؤسّسة الريّان ودار القبلة للثقافة الإسلامية، ١٩٩٧م.

- الزيلعي، عثمان بن علي. **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، ومعه حاشية الشِّلْبي، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٣هـ.

- السالوس، علي أحمد. **موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي**، القاهرة والدوحة: مكتبة دار القرآن ودار الثقافة، (د. ت.).

- السّايس، محمّد علي. **نشأة الفقه الاجتهادي وأطواره**، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٧٠م.

- السبكي، أبو الحسن علي بن عبد الكافي. وولده تاج الدين عبد الوهّاب. **الإبهاج في شرح المنهاج**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م.

- السبكي، أبو الحسن علي بن عبد الكافي. **فتاوى السبكي**، القاهرة: دار المعارف، (د. ت.).

- السبكي، أبو الحسن علي بن عبد الكافي. **معنى قول الإمام المطَّلبي إذا صحّ**

الحديث فهو مذهبي، حقّقه وخرّج أحاديثه: كيلاني محمّد خليفة، الرياض: مؤسسة قرطبة، (د. ت.).

- ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهّاب بن علي بن عبد الكافي. **الأشباه والنظائر**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١م.
- ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهّاب بن علي بن عبد الكافي. **جمع الجوامع في أصول الفقه**، ومعه شرح الجلال المحلي وحاشية العطار، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.).
- السخاوي، أبو الخير محمّد بن عبد الرحمن. **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة**، تحقيق: محمد عثمان الخشت، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٥م.
- السرخسي، محمّد بن أحمد بن أبي سهل. **المبسوط**، بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٣م.
- السعدي، عبد الحكيم عبد الرحمن أسعد. **مباحث العلة في القياس عند الأصوليين**، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٠م.
- السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد. **قواطع الأدلة في الأصول**، تحقيق: محمّد حسن إسماعيل الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م.
- أبو سنة، أحمد فهمي. **العرف والعادة في رأي الفقهاء**، القاهرة: مطبعة الأزهر، ١٩٤٧م.
- السنوسي، عبد الرحمن بن معمّر. "الاجتهاد بالرأي في عصر الخلافة الراشدة"، الكويت: **مجلة الوعي الإسلامي**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية لدولة الكويت، ٢٠١١م.

- السنوسي، عبد الرحمن بن معمّر. **اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات**، الرياض: دار ابن الجوزي، ٢٠٠٣م.
- السويلم، سامي بن إبراهيم. **التوّرق والتوّرق المنظم: دراسة تأصيلية**، منشور ضمن أعمال وبحوث الدورة السابعة عشرة للمجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة في الفترة ما بين: ١٩ إلى ٢٤ شوال ١٤٢٤هـ، الموافق لـ: ١٣ إلى ١٨ كانون الأول "ديسمبر" ٢٠٠٣م.
- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان. **الكتاب**، تحقيق: عبد السّلام محمّد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٨٨م.
- السيوطي، جلال الدِّين عبد الرّحمن بن أبي بكر. **الأشباه والنظائر**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م.
- السيوطي، جلال الدِّين عبد الرّحمن بن أبي بكر. **الحاوي للفتاوي**، بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٤م.
- السيوطي، جلال الدِّين عبد الرّحمن بن أبي بكر. **جامع الأحاديث: الجامع الصغير وزوائده والجامع الكبير**، جمع وترتيب: عبّاس أحمد صقر وأحمد عبد الجواد، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤م.
- ابن شاس، جلال الدِّين عبد الله بن نجم. **عِقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة**، تحقيق: محمّد أبو الأجفان وعبد الحفيظ منصور، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٥م.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الاعتصام**، تحقيق: محمّد رشيد رضا، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، (د. ت.).
- الشافعي، محمّد بن إدريس. **الرّسالة**، القاهرة: مكتبة دار التراث، ٢٠٠٥م.
- شاكر، أبو الأشبال أحمد محمّد. **نظام الطلاق في الإسلام**، القاهرة: مكتبة السنة، القاهرة، (د. ت.).

- الشتري، سعد بن ناصر بن عبد العزيز. **القطع والظن عند الأصوليين**، الرياض: دار الحبيب، ١٩٩٧م.
- الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب. **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م.
- شلبي، محمّد مصطفى. **المدخل في الفقه الإسلامي**، بيروت: الدار الجامعية، ١٩٨٥م.
- شلبي، محمد مصطفى. **تعليل الأحكام**، بيروت: دار النهضة العربية، (د. ت.).
- شلتوت، محمود. **الإسلام عقيدة وشريعة**، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١م.
- الشنقيطي، أحمد بن محمود بن عبد الوهاب. **الوصف المناسب لشرع الحكم**، المدينة المنورة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ١٤١٥هـ.
- الشنقيطي، محمّد الأمين بن محمّد المختار. **المصالح المرسلة**، المدينة المنوّرة: الجامعة الإسلامية، ١٤١٠هـ.
- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمّد المختار. **مذكِّرة أصول الفقه على روضة الناظر** لابن قدامة، الجزائر: الدار السلفية، (د. ت.).
- الشنقيطي، محمّد الأمين بن محمد المختار. **نثر الورود على مراقي السعود**، تحقيق: علي محمد عمران، الرياض: دار عالم الفوائد، (د. ت.).
- الشنقيطي، محمّد بن محمّد المختار. **أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها**، جدّة: مكتبة الصحابة، ١٩٩٤م.
- الشوكاني، محمد بن علي. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: أحمد عزّو عناية، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٩م.
- الشوكاني، محمّد بن عليّ. **السَّيل الجرّار المتدفِّق على حدائق الأزهار**، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥م.

- الشوكاني، محمد بن علي. **نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار**، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمّد، الرياض والقاهرة: دار ابن القيم ودار ابن عفان، ٢٠٠٥م.
- الشيباني، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل. **المسند**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرين، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م.
- ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمّد. **المصنّف في الأحاديث والآثار**، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الرياض: مكتبة الرّشد، ١٤٠٩هـ.
- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي. **اللمع في أصول الفقه**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م.
- الصالح، صبحي. **معالم الشريعة الإسلامية**، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٥م.
- الصالح، محمّد أديب. **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي**، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩٣م.
- صدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود. **التوضيح في حلّ غوامض التنقيح**، تحقيق: زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦م.
- الصّدر، محمّد باقر. **الأسس المنطقية للاستقراء**، بيروت: دار التعارف، ١٩٨٦م.
- ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري. **أدب المفتي والمستفتي**، تحقيق: موفّق عبد الله عبد القادر، بيروت: مكتبة العلوم والحكم وعالم الكتب، ١٤٠٧هـ.
- الصنعاني، محمّد بن إسماعيل الأمير. **استيفاء الأقوال في تحريم الإسبال على الرّجال**، تحقيق: عقيل بن محمّد بن زيد المقطري، اليمن: مكتبة دار القدس، ١٩٩٢م.
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير. **مزالق الأصوليين**، تحقيق: محمّد صباح

المنصور، الكويت: مكتبة أهل الأثر، ٢٠٠٤م.

- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد. **المعجم الأوسط**، تحقيق: طارق بن عوض الله، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، القاهرة: دار الحرمين، (د. ت.).

- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد. **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٩٩٤م.

- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: مؤسّسة الرّسالة، ٢٠٠٠م.

- الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد. **شرح معاني الآثار**، تحقيق: محمّد زهري النّجار ومحمّد سيّد جاد الحقّ، بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٤م.

- الطوفي، أبو الربيع سليمان بن عبد القوي. **شرح مختصر الروضة**، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧م.

- الطيالسي، أبو داود سليمان بن داود. **مسند الطيالسي**، تحقيق: محمّد بن عبد المحسن التركي، القاهرة: دار هجر، ١٩٩٩م.

- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. **ردّ المحتار على الدُرّ المختار**، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٢م.

- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. **مجموعة رسائل ابن عابدين**، (د. م)، (د. ن.)، (د. ت.).

- ابن عاشور، محمّد الطّاهر بن محمد. **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، تونس والجزائر: الشركة التونسية للتوزيع والمؤسسة الوطنية للكتاب، (د. ت.).

- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد. **أليس الصبح بقريب، التعليم العربي**

الإسلامي: دراسة تاريخية وآراء إصلاحية، تونس والقاهرة: دار سحنون ودار السلام، ٢٠٠٦م.

- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد. **التحرير والتنوير**، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ٢٠٠٠م.
- ابن عاشور، محمّد الطاهر بن محمّد. **تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة**، تونس والقاهرة: دار سحنون ودار السلام، ٢٠٠٨م.
- ابن عاشور، محمّد الطّاهر بن محمد. **كشف المُغَطَّى من المعاني والألفاظ الواقعة في المُوَطَّا**، تحقيق: طه بن علي بوسريح، تونس والقاهرة: دار سحنون ودار السلام، ٢٠٠٧م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمّد. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق ودراسة: محمّد الطاهر الميساوي، عمّان: دار النفائس، ٢٠٠١م.
- ابن عاشور، محمّد الطاهر بن محمّد. **النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح**، تونس: دار سحنون، مصر: دار السلام، ٢٠٠٧م.
- العالم، يوسف حامد. **المقاصد العامّة للشّريعة الإسلامية**، الرياض وهيرندن: الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤م.
- ابن عبد البرّ، أبو عمر يوسف بن عبد الله. **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري، المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧هـ.
- عبد الرزّاق، أبو بكر بن همام الصنعاني. **المصنّف**، تحقيق: حبيب الرّحمن الأعظمي، كوجارات: المجلس العلمي، ١٩٧٠م.
- ابن عبد السّلام، عزّ الدّين أبو محمد عبد العزيز. **الإمام في بيان أدلة الأحكام**، تحقيق: رضوان مختار بن غربية، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٨٧م.

- ابن عبد السّلام، عزّ الدّين أبو محمد عبد العزيز. **شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال**، تحقيق: إياد خالد الطبّاع، بيروت ودمشق: دار الفكر المعاصر ودار الفكر، ٢٠٠٠م.
- ابن عبد السّلام، عزّ الدِّين أبو محمّد عبد العزيز. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، راجعه وعلّق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٩١م.
- ابن عبد السّلام، عزّ الدّين أبو محمد عبد العزيز. **مجاز القرآن**، تحقيق: مصطفى محمد حسين الذهبي، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ١٩٩٩م.
- ابن عبد السّلام، عزّ الدّين أبو محمد عبد العزيز. **مقاصد العبادات**، تحقيق: عبد الرحيم أحمد قمحية، حمص: مطبعة اليمامة، ١٩٩٥م.
- ابن عبد الكريم، عبد السّلام بن محمّد. **التجديد والمجدِّدون في أصول الفقه**، القاهرة: المكتبة الإسلامية، ٢٠٠٧م.
- العراقي، أبو الفضل عبد الرّحيم بن الحسين. **طرح التثريب في شرح التقريب** "أي: تقريب الأسانيد وترتيب المسانيد" "له"، وأكمل الشرح ابنه أحمد بن عبد الرحيم، مصر: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.).
- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله. **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م.
- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله. **عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.).
- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله. **القبس في شرح موطأ مالك بن أنس**، دراسة وتحقيق: محمّد عبد الله ولد كريم، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢م.
- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله. **المحصول في أصول الفقه**، تحقيق:

حسين علي اليدري، وعلّق على مواضع منه: سعيد عبد اللطيف فودة، عمّان: دار البيارق، ١٩٩٩م.

- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب. **المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ.
- عطية، جمال الدِّين. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، هيرندن ودمشق: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الفكر، ٢٠٠١م، ص١٠٦ وما بعدها.
- العلَمي، عبد الحميد. **منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي**، الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠١م.
- ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن. **شرح ألفية ابن مالك**، تحقيق: محمّد محيي الدّين عبد الحميد، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٥م.
- علي، حيدر خوّاجه أمين. **درر الحكام في شرح مجلة الأحكام**، تعريب: فهمي الحسيني، بيروت: دار الجيل، ١٩٩١م.
- علّيش، أبو عبد الله محمّد بن أحمد. **منح الجليل شرح مختصر خليل**، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٩م.
- العودة، سلمان بن فهد. **افعل ولا حرج**، (د. م.): (د. ن.)، (د. ت.).
- العياشي، فداد. **البيع على الصِّفة للعين الغائبة وما يثبت في الذمة**، جدة: المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، بحث رقم (٥٦)، ٢٠٠٠م.
- عياض، القاضي أبو الفضل ابن موسى اليحصبي. **إكمال المعلم بفوائد مسلم**، تحقيق: يحيى إسماعيل، القاهرة: دار الوفاء، ١٩٩٨م.
- عياض، القاضي أبو الفضل ابن موسى اليحصبي. **ترتيب المدارك وتقريب المسالك**، تحقيق: ابن تاويت الطنجي وآخرين، المحمدية: مطبعة فضالة، ١٩٦٥م.

- العيني، أبو محمّد محمود بن أحمد. **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.).
- ابن غازي، محمّد بن أحمد. "الكلِّيات في الفقه"، وهذا الكتاب طُبع وحقّق في رسالة دكتوراه سنة ١٩٨١م، لكنّه مفقود، والنسخة المخطوطة متوفّرة بالخزانة العامّة بالرباط.
- الغرياني، الصّادق بن عبد الرحمن، **مدوّنة الفقه المالكي وأدلّته**، بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٨م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدِّين**، بيروت: دار المعرفة، (د. ت.).
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **أساس القياس**، تحقيق: فهد محمّد السدحان، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٣م.
- الغزالي، أبو حامد محمّد بن محمّد. **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق: محمّد سليمان الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المنخول من تعليقات الأصول**، تحقيق: محمّد حسن هيتو، بيروت ودمشق: دار الفكر المعاصر ودار الفكر، ١٩٩٨م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **شفاء الغليل في بيان الشَّبه والمخيل ومسالك التعليل**، تحقيق: حمد الكبيسي، بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٧١م.
- الغزالي، أبو حامد محمّد بن محمّد. **فضائح الباطنية**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الكويت: مؤسّسة دار الكتب الثقافية، ١٩٦٤م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **معارج القدس في مدراج معرفة النفس**، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٥م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **معيار العلم في المنطق**، شرحه: أحمد شمس الدِّين، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م.

- الغماري، أبو الفضل عبد الله بن محمد بن الصديق الحسني. **تعريف أهل الإسلام بأنّ نقل العضو حرام**، تحقيق وتعليق: صفوت جودت أحمد، القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٩٩٧م.
- الفارابي، أبو نصر. **إحصاء العلوم**، قدّم له وشرحه وبوّبه: علي بو ملحم، بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٩١م.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكرياء. **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩م.
- الفاسي، علاّل. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣م.
- الفتوحي، أبو البقاء محمد بن أحمد. **شرح الكوكب المنير**، تحقيق: محمّد الزحيلي ونزيه حمّاد، الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٧م.
- الفوزان، صالح بن فوزان بن عبد الله. **الإعلام بنقد كتاب الحلال والحرام** "للقرضاوي"، الرياض: نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٣٩٦هـ.
- القاسمي، محمّد جمال الدّين بن محمّد سعيد. **قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.).
- ابن قدامة "الحفيد"، أبو الفرج عبد الرحمن بن محمّد بن أحمد. **الشرح الكبير على متن المقنع**، بيروت: دار الكتاب العربي، (د. ت.).
- ابن قدامة، أبو محمّد موفّق الدّين عبد الله بن أحمد المقدسي. **الكافي في فقه الإمام أحمد**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م.
- ابن قدامة، أبو محمّد موفّق الدّين عبد الله بن أحمد المقدسي. **المغني**، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٥هـ.

- ابن قدامة، أبو محمّد موفّق الدّين عبد الله بن أحمد المقدسي. **روضة الناظر وجُنّة المناظر**، بيروت: مؤسسة الريّان، ٢٠٠٢م.
- القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس. **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، اعتنى به: عبد الفتاح أبو غدّة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٩٥م.
- القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس. **الذخيرة**، تحقيق: محمّد حجّي وآخرين، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م.
- القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس. **العقد المنظوم في الخصوص والعموم**، دراسة وتحقيق: أحمد الختم عبد الله، القاهرة: دار الكتبي، ١٩٩٩م.
- القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس. **أنوار البروق في أنواء الفروق**، ومعه حاشية ابن الشاط وتهذيب الفروق لمحمد علي، بيروت: عالم الكتب، (د. ت.).
- القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس. **شرح تنقيح الفصول**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة: شركة الطباعة الفنية المتحدة، ١٩٧٣م.
- القرافي، أبو العبّاس أحمد بن إدريس. **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٩٩٥م.
- القرضاوي، يوسف. **الحلال والحرام في الإسلام**، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٧م.
- القرضاوي، يوسف. **العقل والعلم في القرآن الكريم**، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٦م.
- القرضاوي، يوسف. **رعاية البيئة في شريعة الإسلام**، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١م.
- القرضاوي، يوسف. **فقه الزكاة**، بيروت: مؤسسة الرِّسالة، ١٩٧٣م.

- القرضاوي، يوسف. **كيف نتعامل مع السنة**، فرجينيا والقاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الوفاء، ١٩٩٣م.
- القرضاوي، يوسف. **مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣م.
- القرطبي، أبو العباس أحمد بن عمر. **المُفهِم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، تحقيق: محيي الدّين ديب مَسْتُو وآخرين، دمشق: دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، ١٩٩٦م.
- القرطبي، أبو عبد الله محمّد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٦٤م.
- القره داغي، علي محيي الدِّين. **بحوث في فقه المعاملات المالية المعاصرة**، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠١م.
- القره داغي، علي محيي الدِّين. والمحمّدي، علي يوسف. **فقه القضايا الطبية المعاصرة**، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٦م.
- ابن القصّار، أبو الحسن علي بن عمر. **مقدّمة في أصول الفقه**، تحقيق وتعليق: مصطفى بن كرامة الله مخدوم، الرياض: دار المعلمة، ١٩٩٩م.
- قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، بيروت: دار الشروق، ١٤١٢هـ.
- ابن القيم، أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر. **إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين**، تحقيق: محمّد عبد السّلام إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١م.
- ابن القيم، أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر. **بدائع الفوائد**، بيروت: دار الكتاب العربي، (د. ت.).
- ابن القيم، أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر. **زاد المعاد في هدي خير العباد**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعبد القادر الأرنؤوط، بيروت: مؤسّسة الرّسالة، ١٩٩٨م.

- ابن القيم، أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر. **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٨م.
- ابن القيم، أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر. **الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة**، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، الرياض: دار العاصمة، ١٤٠٨هـ.
- ابن القيم، أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر. **الطّرق الحكمية في السّياسة الشّرعية**، تحقيق: نايف بن أحمد الحمد، الرياض: دار عالم الفوائد، (د. ت.).
- ابن القيم، أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر. **الفوائد**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٣م.
- ابن القيم، أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر. **مفتاح دار السّعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة**، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت.).
- الكاتبي، نجم الدِّين عمر بن علي. **الرسالة الشمسية في المنطق**، ومعها شروحها وحواشيها، القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٠٥م.
- الكاساني، علاء الدّين أبو بكر بن مسعود. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، الرياض: دار طيبة، ١٩٩٩م.
- الكرخي أبو الحسن عبيد الله بن الحسين. **أصول الكرخي** "طُبع ضمن أصول البزدوي"، عناية: عصمت الله عنايت الله، كراتشي: مطبعة جاويد بريس، (د. ت.).
- الكشميري، محمّد أنور. **فيض الباري على صحيح البخاري**، "وهي أمالي جمعها وحرّرها ووضع عليها حاشية -سمّاها: البدر الساري إلى فيض الباريمحمّد بدر عالم الميرتهي"، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥م.

- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى. **الكليات**، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

- الكيلاني، عبد الرحمن إبراهيم زيد. **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي**، هرندن ودمشق: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الفكر، ٢٠٠٩م.

- لجنة من علماء الخلافة العثمانية. **مجلّة الأحكام العدلية**، تحقيق: نجيب هواويني، نشر: نور محمّد، كراتشي: كارخانه تجارت كتب، (د. ت.).

- ابن ماجة، أبو عبد الله محمّد بن يزيد القزويني. **سنن ابن ماجه**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية ومطبعة فيصل عيسى البابي الحلبي، (د. ت.).

- ابن مازة، أبو المعالي محمود بن أحمد. **المحيط البرهاني في الفقه النعماني**، تحقيق: عبد الكريم سامي الجندي، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م.

- مالك، أبو عبد الله ابن أنس. **المدونة**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م.

- مالك، أبو عبد الله ابن أنس. **الموطأ**، رواية: يحيى الليثي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٥م.

- الماوردي، أبو الحسن عليّ بن محمّد. **الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشّافعي**، تحقيق: عليّ محمّد معوّض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩م.

- الماوري، أبو الحسن عليّ بن محمّد. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي، الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة، ١٩٨٩م.

- المجمع الفقهي الإسلامي الدولي. "القرارات"، **مجلّة مجمع الفقه الإسلامي الدولي**، العدد ٢، و٣، و٦.

- المرداوي، علاء الدِّين أبو الحسن علي بن سليمان. **الإنصاف في معرفة**

الراجح من الخلاف، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.).

- المرغيناني، أبو الحسن علي بن أبي بكر. **الهداية في شرح بداية المبتدي** "له"، تحقيق: طلال يوسف، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.).
- المزني، أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى. **مختصر المزني**، "مطبوع ملحقاً بالأمّ للشافعي، ج٨"، بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٠م.
- مسلم، أبو الحسين ابن الحجّاج. **المسند الصحيح المختصر "صحيح مسلم"**، تحقيق وترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ت.).
- المصلح، خالد بن عبد الله. **التضخم النقدي في الفقه الإسلامي**، الرّياض: دار ابن الجوزي، ١٤٢٧هـ.
- المطرودي، علي بن عبد العزيز. "الأساليب الشرعية الدالة على الأحكام التكليفية"، (رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمّد بن سعود، ٢٠٠٦م).
- المطيعي، محمّد بخيت. **الجواب الشافي في إباحة التصوير الفوتوغرافي**، القاهرة: المطبعة الخيرية، (د. ت.).
- المطيعي، محمد بخيت. **سلّم الوصول لشرح نهاية السُّول للإسنوي**، بيروت: عالم الكتب، (د. ت.).
- المظفر، محمد رضا. **المنطق**، قمّ: مؤسسة النشر الإسلامي، (د. ت.).
- ابن مفلح، أبو إسحاق إبراهيم بن محمّد. **المبدع في شرح المقنع**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م.
- ابن مفلح، أبو عبد الله محمد المقدسي. **الآداب الشرعية والمِنَح المرعية**، بيروت: عالم الكتب، (د. ت.).
- المقري، أبو عبد الله محمّد بن محمّد التلمساني. **القواعد**، تحقيق ودراسة:

أحمد بن عبد الله بن حميد، مكة المكرمة: مركز إحياء التراث الإسلامي، (د. ت.).

- المقّري، أبو عبد الله محمّد بن محمّد التلمساني. **عمل من طَبَّ لمن حَبَّ**، تحقيق: أبي الفضل بدر بن عبد الإله العمراني الطنجي، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢م.
- المكناسي، محمّد بن أحمد اليفرني. **كلّيات المسائل الجارية عليها الأحكام**، وهو مطبوع مع كتاب المقّري "عمل من طبّ لمن حبّ"، تحقيق: أبي الفضل بدر بن عبد الإله العمراني الطنجي، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢م.
- المنجد، صلاح الدِّين. **الإسلام والعقل**، بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧٤م.
- ابن منصور، أبو عثمان سعيد. **سنن سعيد بن منصور**، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بومباي: الدار السلفية، ١٩٨٢م.
- ابن منظور، أبو الفضل محمّد بن مكرم الإفريقي. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ.
- منلا خسرو، محمّد بن فرامرز. **درر الحكام شرح غرر الأحكام**، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، (د. ت.).
- المنيع، عبد الله بن سليمان. **بحوث في الاقتصاد الإسلامي**، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩٦م.
- ابن منيع، عبد الله بن سليمان. "التأصيل الفقهي للتورق في ضوء الاحتياجات التمويلية المعاصرة"، **مجلّة البحوث الإسلامية**، عدد ٧٢، "ربيع الأول جمادى الثانية ١٤٢٥هـ).
- المودودي، أبو الأعلى حسن بن أحمد. **الخلافة والملك**، تعريب: أحمد إدريس، الكويت: دار القلم، ١٩٧٨م.
- موسى، محمد يوسف. **المدخل لدراسة الفقه الإسلامي**، القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٩م.

- ابن الموصلي، شمس الدِّين محمّد بن محمّد البعلي. **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطّلة**، تحقيق: سيّد إبراهيم، القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠١م.
- مونة، عمر. "الاجتهاد الاستثنائي، وأثره في تنزيل الأحكام الشرعية"، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٨م.
- الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة. **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، دمشق: دار القلم، ١٩٩٣م.
- ابن نبي، مالك. **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٦م.
- النجار، عبد المجيد. **في فقه التديُّن فهماً وتنزيلاً**، سلسلة كتاب الأمّة (٢٢)، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٠هـ.
- النجار، عبد المجيد. **مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٦م.
- ابن نجيم، زين الدّين بن إبراهيم. **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، ومعه: تكملة البحر الرائق، للطوري وحاشية منحة الخالق لابن عابدين، بيروت: دار الكتاب الإسلامي، (د. ت.).
- النَّدْوي، علي أحمد. **القواعد الفقهية**، دمشق: دار القلم، ٢٠٠٩م.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. **السنن الصغرى**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٨٦م.
- نصري، أبو مؤنس رائد جميل. "التعليل بالحكمة وأثره في قواعد الفقه وأصوله"، (أطروحة دكتوراه، الجامعة الأردنية، ٢٠٠١م).
- النفراوي، أحمد بن غانم. **الفواكه الدّواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني**، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥م.

- نكري، الأحمد عبد النبي بن عبد الرّسول. **جامع العلوم في اصطلاحات الفنون**، عرّبه من الفارسية: حسن هاني فحص، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٠م.
- النورسي، بديع الزمان سعيد. **مجموعة المكتوبات من كلّيات رسائل النور**، ترجمة: الملا محمّد زاهد الملازكردي، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٦م.
- النووي، أبو زكريا محيي الدّين يحيى بن شرف. **المجموع شرح المهذّب**، مع تكملة السبكي والمطيعي، بيروت: دار الفكر، (د. ت.).
- النووي، أبو زكريا محيي الدّين يحيى بن شرف. **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجّاج**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، تحقيق: زهير الشاويش، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩١م.
- هندو، محمّد. **محتَكَمات الخلاف الفقهي من خلال القواعد والمقاصد الشرعية**، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠١٢م.
- هيئة المحاسبة للمؤسسات المالية الإسلامية. **المعايير الشرعية للمؤسّسات المالية الإسلامية**، المنامة: هيئة المحاسبة للمؤسسات المالية الإسلامية، ٢٠١٠م.
- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. **الموسوعة الفقهية الكويتية**، الكويت: مطابع: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٠٤هـ ١٤٢٧هـ.
- ابن الوزير، أبو عبد الله محمّد بن إبراهيم. **الرّوض الباسم في الذّبِّ عن سنّة أبي القاسم** ﷺ، اعتنى به: علي محمّد العمران، الرياض: دار عالم الفوائد، (د. ت.).
- الوكيلي، محمد. **فقه الأولويات: دراسة في الضوابط**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٧م، ص١٩٧
- الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى. **المعيار المعرب والجامع المغرب**

عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، خرّجه: جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجّي، الرباط: نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٨١م.

- ياسين، محمد نعيم. **أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة**، عمّان: دار النفائس، ١٩٩٦م.
- ياسين، محمد نعيم. **زكاة المال الحرام**، ضمن: **أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة**، لمجموعة من المؤلفين، عمّان: دار النفائس، ٢٠١٠م.
- اليوبي، محمّد سعد. **مقاصد الشّريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلّة الشّرعية**، الرياض: دار الهجرة، ١٩٩٨م.
- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. **الخراج**، تحقيق: طه عبد الرّؤوف سعد وسعد حسن محمّد، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، (د. ت.).

ثانياً: المواقع الإلكترونية:

- http://ar.wikipedia.org
- www.dedew.net
- www.islamweb.net

الكشاف

ب

ت

خ

د

ص

ض

ط

ظ

ع

غ

ف

ق

تم بحمد الله